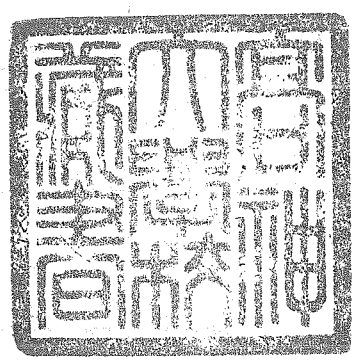


서
261.7
7 125 2

루터의 두왕국론



장로회 신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

 고신대학교

김 명 배



DM00003434

루터의 두왕국론

지도 이 형 기 교수

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

1997 년 1 월 일

장로회 신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

김 명 배

김명배의 석사학위 논문을 인준함

주심 李 亨 基

부심 _____

부심 _____

장로회 신학대학교 대학원

1997 년 1월 일

감사의 글

대학원 생활 내내 크신 사랑과 관심으로 보살펴 주시고
신학하는 방법을 가르쳐 주신 이형기 교수님께 진심으로 감사드립니다.

더욱이 부족한 논문이 나오기까지는 전적으로 이형기
교수님의 지도에 힘입은 것입니다.

한국교회사에 대한 관심과 열정을 갖도록 학문적으로
인도해 주신 김인수 교수님, 부심으로 논문이 현실성을 갖도록
지도해주신 이수영, 윤철호 교수님, 목회사역이 무엇인지 가르쳐 주시는
복원교회 남기탁 목사님께도 이 자리를 빌어 감사를 드립니다.

그리고 언제나 자식을 위하여 애쓰시는 부모님들과
신학을 위하여 많은 것을 희생하며 따라주는 아내 진환주와
아들 종환이에게도 사랑과 고마움을 전합니다.

차 례

I. 시작하는 말	1
1. 연구의 목적과 의의	1
2. 연구의 방법과 범위	3
II. 루터의 두왕국론의 배경	6
1. 역사적 배경	6
(1) 중세황금기의 교황절대주의	6
(2) 보니파키우스8세와 필립4세의 충돌	9
(3) 민족국가주의의 대두	11
(4) 농민전쟁과 '세속권세에 관하여'	14
2. 사상적 배경	17
(1) 목시문학적 종말론	17
(2) 어거스틴의 두도성설	18
(3) 토마스 아퀴나스	22
(4) 마르실리우스의 '평화의 수호자'	23
(5) 성서주석과 전체적인 신학의 틀	25
III. 루터의 저작에 나타난 두왕국론	28
1. 어거스틴적 두왕국론	28
2. 그리스도론적 두왕국론	34

(1). 율법을 통한 죄인식-----	35
(2). 복음을 통한 구원의 영적체험-----	36
3. 두정부론-----	39
(1). 하나님의 두통치 질서인 영적정부와 세속정부-----	40
1). 영적정부-----	41
2). 세속정부-----	43
(2). 두정부의 관계-----	47
1). 두정부의 차이성-----	47
2). 두정부의 통일성-----	49
3). 두정부의 상호 의존성-----	51
(3). 요약 및 평가-----	53
4. 이중의 두왕국론(두왕국론과 두정부론)-----	58
IV. 두왕국 안에서 의 기독교인의 윤리-----	63
1. 두왕국론에 관련된 윤리적 원칙-----	63
(1). 산상수훈에 대한 해석-----	63
(2). 개인윤리와 공적윤리-----	69
(3). 사랑 안에서 연합-----	73
2. 저항의 권리에 관하여-----	77
3. 공직에 관하여-----	82
4. 전쟁에 관하여-----	86
V. 루터의 두왕국론에 대한 해석과 신학적 평가-----	90
1. 루터의 두왕국론에 대한 요약-----	90

2. 두왕국론에 대한 신학적 평가들-----	91
(1) 긍정적 평가-----	91
1). 목시문학적 복음과 역사이해-----	91
2). 개신교적 두왕국론의 모델 제시-----	94
(2) 부정적 평가-----	96
1). 이중윤리의 위험성-----	96
2). 세속화의 위험성-----	98
3). 세속주의 권력에 대한 목종주의 경향성-----	99
 VI. 맺는말-----	 100
 제 언-----	 107
 참고문헌-----	 111

I 시작하는 말

1. 연구의 목적과 의의

루터의 두왕국론은 최근 수십년 동안 가장 많이 논의 되었으나, 루터파 내에서조차도 다양하게 이해되어온 루터신학의 단일주제이다. 그래서 요하네스 헤켈은 이를 두고 “두왕국설의 미로”(garden of errs of the two Kingdoms doctrine)라고 표현하였다.¹⁾ 더우기 루터의 두왕국론에 대한 이러한 다양한 견해들은 이를 사회적이고, 실천적인 측면에서 적용하면 혼란이 더욱 심화된다. 루터교 국가내에서 교회와 정부의 지도자들은 루터의 두왕국론에 근거하여 서로 다른 정치적 입장을 전개해 나갔다.

서독의 루터주의자들은 이 두왕국설을 근거로 정치적 보수주의를 지지하는가 하면, 동독의 루터주의자들은 두왕국론을 근거로 국가사회주의(a state socialism)와 화해 하기도 하였다. 또한 두왕국론은 독일의 일부 루터주의자들에 의해 히틀러에 대한 우호적이고 중립적인 태도의 기반으로 이용되기도 하였고, 노르웨이의 주교 베르그그라프에 의해서는 민족사회주의적 전제정치를 거부하는 적극적인 항거의 수단이 되기도 하였다.²⁾

1) Jürgen Moltmann, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*(philadelphia: Fortress Press,1984), p. 63

그러나 주교들이나 교회 지도자들만이 두왕국설에 근거하여 그들의 대국가관을 해명하려 한 것은 아니었다. 정치가들과 정부 역시도 루터의 두왕국론에 기초하여 종교에 대한 그들의 입장을 관철하려 하였다. 예컨대 폴란드 정부는 루터의 두왕국론에 기초하여 일체의 '정치적'인 설교를 금하도록 강요하기도 하였고, 독재국들인 필리핀, 한국, 남아프리카, 아르헨티나 등지에서는 독재자들이 교회를 상대로 그들 고유의 두왕국론을 적용하여 비국교도적 양상을 띠면, 곧 교회를 국가의 적으로 규정하기도 하였다.³⁾

그러므로 현대 교회의 사람들과 신학자들은 두가지 관점에서 두왕국에 관한 루터의 태도를 공격하였다. 한편으로 루터는 창조의 질서들을 영화롭게 하는데 간접적으로 공헌하였지만, 최소한 루터파들이 제 3제국(the Third Reich:1933년부터 1945년까지의 나치 정권)에 대한 비판적 태도를 취하는 것을 어렵게 만들어 버렸다는 것이다. 다른 한편으로 루터는 많은 루터교회들로 하여금 제 3세계의 국가들 안에서 정치적 상황이나 자유를 위한 혁명적 운동들에 대한 "보수적"태도를 취하게 만드는데에 책임이 있다는 것이다.⁴⁾ 그러나 이러한 비판에도 불구하고, 루터의 두 왕국론은 역사에 장구한 영향력을 미치며 오늘날에도 영향력이 남아 있다는 데에는 어떠한 이론도 있을 수 없다.

2) *Ibid*, p. 63.

3) *Ibid*, p. 63.

4) Bernhard Lohse, *Martin Luther : An Introduction to His Life and Work* (Edinburgh: T.&T. Clark), p. 186-187. 이형기 역, *루터연구입문* (서울:크리스찬 다이제스트,1993), p. 254.

그러므로 본 논문은 먼저 루터의 저작에 나타난 두왕국론을 전체적으로 조망하고, 이에 대하여 구조적인 이해를 시도해 봄으로 '두왕국설의 미로'라 불릴만큼 복잡한 루터의 두왕국론의 본질과 정체를 규명해 보고자 한다. 특히 당시의 로마 가톨릭과 좌경화 종교개혁자들의 주장에 반대하여 교회란 무엇인가? 국가란 무엇인가? 교회는 국가에 대하여 어떤 입장을 취해야 하는가? 혹은 교회의 사회참여는 어느정도까지 가능한가? 그리고 국가의 본질과, 그 한계는 무엇인가? 국가는 교회에 대하여 어떤 입장을 취해야 하는가?등의 문제와 관련하여 제 1세대 종교개혁자인 루터는 어떤 입장을 취하였는가를 일차적으로 살펴보고자 한다.

또한 루터의 두왕국론은 역사 속에서 사회, 정치윤리적인 측면과 관련하여 수많은 오용이 있어 왔다. 그리하여 이에 대하여 무수한 비판을 받아 왔던 것도 사실이다. 그러므로 본 논문은 기독교윤리 차원에서 루터의 두왕국론에 나타난 사회, 정치윤리적 측면을 연구해 보고, 이들중에서 어떤 요소들이 오용되었으며 또 어떤 요소들이 오용의 가능성을 지니고 있는지 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 기초위에서 루터의 두왕국론을 역사신학적으로 평가해 보고자 한다.

2. 연구의 방법과 범위

이상의 목적을 위해서 본 논문은 역사적 고찰 연구 방법과 문헌

적 숙고 연구 방법을 병행하였다. 먼저 세계교회사에 관련된 문헌들을 가지고 루터의 역사적 사상적 배경을 고찰할 것이다. 다음으로 루터의 두왕국론의 내용들은 1516-17년의 「갈라디아 강의」, 1519년의 「갈라디아 강의」, 1520년의 「독일귀족에게 고함」, 1520년의 「노예의지론」, 1521년의 「산상수훈강해」, 1523년의 「세속권세에 관하여」, 1525년의 「노예의지론」, 1526년의 「군인들도 구원을 받을수 있을까?」, 1526년의 「터키전쟁에 관하여」 그리고 끝으로 1531년의 「갈라디아서 주석(특히 제 3장)」 등의 문서들을 통하여 다룰 것이다.

제 I장에서는 본 논고의 서술 목적과 의의, 그리고 연구범위와 방법을 간략히 제시하였다.

제 II장에서는 루터의 두왕국론의 역사적, 사상적 배경사를 살펴봄으로 두왕국론에 대한 역사적 선이해를 추구하고자 한다. 먼저 역사적 배경으로는 중세황금기의 교황 절대주의, 교권과 속권의 대립으로 대표되는 보니파키우스 8세와 필립4세의 충돌, 민족국가의 대두, 농민전쟁등을 다루고, 사상적 배경으로는 목시문학적 종말론, 어거스틴의 두도성설, 마르실리우스의 '평화의 수호자', 토마스 아퀴나스, 그리고 루터 자신의 신학적 틀과 성서 해석 방법론을 다룬다.

제 III장에서는 루터의 저작에 나타난 두왕국론을 다룬다. 특히 루터의 두왕국론을 목시문학적 종말론적의 성격을 지닌 어거스틴적 두왕국론, 복음의 재발견을 통한 그리스도론적 두왕국론, 하나님의 두통치질서로서의 두정부론, 그리고 두왕국론과 두정부론의 종합으로서의 이중의 두왕국론으로 분류하여 분석할 것이다.

제 IV장에서는 두왕국론내에서 루터의 기독교 윤리를 다루는 바, 특히 산상수훈에 대한 루터의 해석, 전쟁, 공직, 저항의 문제등과 관련한 사회,정치윤리를 고찰할 것이다.

제 V장에서는 루터의 두왕국론에 대한 요약과 신학적 평가를 기술하였다. 특히 루터의 두왕국론이 지니는 신학적 평가를 통하여 역사속에서 루터의 두왕국론이 어떻게 오용되었는가를 살펴볼 것이다.

그리고 마지막 제 VI장 맺은말에서는 전체를 요약 정리하면서 현대사회에 있어서 교회와 국가의 관계를 개혁교회적 입장에서 제시해 보았다.

II. 루터의 두왕국론의 배경

1. 역사적 배경

(1) 중세 황금기의 교황절대주의

로마 제국의 박해 역사속에서의 교회와는 달리 중세 황금기의 교회는 국가의 크기만큼 강해졌고, 나아가서 교회의 권위가 국가의 권위보다 우월하고 우위에 있었다.⁵⁾ 교황들은 그리스도의 지상의 대리자로서, 사도 베드로의 계승자로서 모든 영적인 권세를 가졌고, 다른 계급조직의 일원은 단지 행정을 위해 교황청에 의해 임명된 대리인 정도에 불과하였다. 로마교황은 단지 영적인 최고의 권위자일 뿐만 아니라, 실제로 신성로마제국, 프랑스, 스페인, 영국등의 세속국가 의 황제와 왕보다 우위에 있는 절대주권자였다. 그러므로 중세 황금기⁶⁾는 교황 절대주의 혹은 교회 절대주의 시대이다.

특히, 이러한 교황 절대주의 혹은 교회 절대주의의 역사는 교황청의 노력과 특출난 교황들인 그레고리 7세, 인노첸트 3세 등에 의해 이루어졌다.⁷⁾ 예컨대 교황 그레고리 7세(Gregory VII:A.D.1073-1085년 재위)는 27개 항목으로 된 “교황의 명령(Dictatus Papae)”을

5) 이형기, *본회파의 신학사상*(서울:장로회신학대학출판부,1991), p. 300.

6) 중세 황금기란 A.D. 950년에서 1350년 어간을 의미한다.

7) 이형기, *교육교회*(서울:장로회신학대학 기독교교육연구원,1995,4) “세계교회사 제 2강”, p. 56.

발표하였는데, 여기에서 그는 다음과 같이 말한다.

로마의 교황만이 '보편적'(Universal)이라는 칭호를 지닐 자격이 있다. 이 교황만이 주교들을 퇴위시키고 즉위시킨다. 교황은 황제까지도 퇴위를 시킬수 있다. 그는 한곳의 주교를 마음대로 다른 곳으로 보낼수 있다. 교황의 허락없이 어떤 종교회회의도 열수 없다. 교황이 내린 처벌이나 처형은 그 누구에 의해서도 취소될수 없다. 각교회의 중요한 법적 문제는 교황에게 보고되어야 한다. 로마교회는 결코 오류를 범한 적이 없고, 영원토록 오류를 범하지 않을 것이며,누구에 의해서도 판단을 받지 않는다.⁸⁾

이와같이 그레고리 7세는 교황 절대주권론을 주장하였고, 이같은 교황의 권한으로 독일의 왕이요, 신성로마제국의 황제인 헨리 4세를 카놋사성에서 굴복시켜, 교황절대주의 혹은 교회절대주의 시대를 보여주었다.

한편, 교황권의 최고의 절정은 인노센트 3세(Innocent III: A.D. 1160-1216)에 의해 이루어졌다.⁹⁾ 그는 그리스도께서 “베드로에게 교회의 통치뿐만 아니라 전세계의 통치를 맡겼으며, 교황은 국가의 일들까지 관여하는 세속통치자이기도 하다”고 주장하였다.¹⁰⁾ 그는 또한 교황은 태양이고 황제는 달이라고 주장함으로써¹¹⁾ 교황권과 교황주의 교회의 유아독존성과 절대성을 대표하였다. 그리하여 이 교황

8) 이형기, *세계교회사 I* (서울:한국장로교출판사,1994), pp. 533-534.

9) 이형기, *op.cit.*, p.57

10) *Ibid*, pp. 544-545.

11) Kenneth. Latourette, *A History of Christianity*, Vol.1(New York;Harper & Row, Pulishers,1975), p. 483.

절대주의 혹은 교회 절대주의 시대에 중세신학은 황금기로 돌입하였다. A.D. 1225년에서 1274년 어간에 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 초자연과 자연, 계시와 이성, 교회와 국가 및 영원한 법과 자연법이 모순 대립이 아니라, 조화와 연속의 관계에 있는 것으로 보고, 세상국가는 교회의 시녀로 교회는 사회의 이상형으로 보아 중세 황금기의 상징적 인물이었다.¹²⁾

그러나 이와같은 교황 절대주의 혹은 교회 절대주의는 교황청의 부패와 타락이 극도에 달하고 유럽의 정치적 경제적 혼란과 분열이 반복되는 과정에서 교황청의 권위는 땅에 떨어지게 되었고, 급기야는 보니파키우스 8세(Boniface VIII:A.D.1234-1303)가 선포한 “하나의 교회를”(Unam Sanctam)으로 끝을 맺었다.¹³⁾

그러므로 이형기 교수는 이와같은 중세적 교황 절대주의 혹은 교회 절대주의는 국가와 사회 및 문화일반의 ‘세속적’ 가치에 대하여 독립적인 위치를 부여하지 않음은 물론 전혀 적극적인 신학적 정당성을 시도하지 않았으며, 말하자면 세속적 가치의 세계가 다만 성례전을 중심으로 하는 계층질서적 교회주의에 예속될뿐 세속화(sekularisierung)는 인정되지 않았다고 평가한다.¹⁴⁾

12) 이형기, *본회파의 신학사상*(서울:장로회신학대학출판부,1991), p. 300.

13) *Ibid*, p. 300.

14) 이형기, “역사적 맥락에서 본 루터의 두왕국사상과 그의 직업관” 이수정 기념강연, *교회와 신학* 14권(서울:장로회신학대학,1981), p. 147.

(2) 보니파키우스8세(BonifatiusVIII)와 필립4세(Phillip IV)의 충돌

13세기말 중세의 마지막을 예고하는 교회와 국가간의 중요한 사건 가운데 하나는 교황 보니파키우스 8세(Bonifatius VIII)와 프랑스 왕 필립 4세(Phillip IV)의 충돌이었다.¹⁵⁾

프랑스는 신성로마 제국과는 달리 그동안 강력한 중앙 집권적인 국가를 형성하여 왕들은 자기들의 왕국이 샤를마뉴(Charlemagne)로부터 계승된 것과 그리고 세속적인 일에 있어서는 복종하지 않겠다는 분위기를 조성하여 나갔다. 그러던중에, 교황청과의 사전협의를 거쳐야만 하던 종전의 관례를 깨고 프랑스왕 필립이 자기 나라의 교역자들에게 세금을 부과시켰다.

그러자 교황 보니파키우스 8세는 필립의 처사에 대하여 평신도가 교회의 자유를 침해한 것으로 단정하고 1296년 'Clericis laicos'라는 교령을 발표하여 필립을 파문하겠다고 위협하고, 한편으로는 프랑스의 성직자들에게 납세를 금하였다.¹⁶⁾ 그는 교령에서 다음과 같이 말하였다.

평신도들이 감히 교회지도자들이나 성직자들을 다스리는 권리가 금지 되었음을 깨닫지 못하고 교회의 고위 성직자와 지도자들에게 세금을

15) 정중순, "역사적 배경에 비추어 본 Martin Luther에 있어서 교회와 국가."(서울:장로회 신학대학 대학원,1982), p. 3.

16) *Ibid*, p. 3.

부과하고 있다... 그리고 어떤 교회의 고위성직자와 지도자들은 영원한 것 보다는 현세적 황제를 공격하기를 두려워하고 세속적 안정을 추구하여 교황청의 허락없이 세속권위에 복종하는 것을 볼 때 심히 유감이다....그러므로 우리는 고위 성직자들이나 교회의 지도자가 평신도들에게 세금을 바치는 등의 사악한 행동을 금한다...만일 성직자가 세금을 내고 평신도가 이를 받는 경우에는 그들로 하여금 행위대로 파문에 처할것이다.¹⁷⁾

이에 필립은 프랑스에서 로마 교황청으로 들어가는 모든 돈을 일체막고 교황에게 보낸 그의 편지에서 가이사의 검은 가이사가 차지하는 것이 마땅하다고 다음과 같이 주장하였다.¹⁸⁾

주께서 말씀하시기를 '가이사의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님에게'라고 하셨다. 그리고 전체국가에 속하지 않는 부분(성직자)은 수치스럽고 몸에 도움을 주기를 거절하는 지체는 불필요한 것이다. 성직자나 평신도나 귀족이나 평민이나 누구라도 자기의 통치자에게 원조를 거절하는 자는 불필요하고 마비된 성원이다.¹⁹⁾

그러므로 이에 대하여 보니파키우스 8세는 '하나의 교회'(Unam Sanctam, A.D.1302)를 이라는 교서를 발표하였는데, 그는 여기에서 세속권과 영권이 모두 교회에 있으며, 모든 사람은 황제까지도 구원

17) Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300* (N.J.Prentice Hall Inc,1964), pp. 175-176.

18) 정중순, *op.cit.*, p. 4.

19) K.M.Setton & H.R.Winkler, ed. *Great Problems of the European Civilization*(N.Y.:Prentice Hall Inc.,1954), p. 140.

을 위해 교황에게 복종해야 한다고 주장하였다.²⁰⁾

그러나 이 교서에 대해 필립은 국회를 열고 도덕적 타락 및 갖가지 죄목으로 보니파키우스 8세를 정죄할 것을 호소하고, 군대를 파견하여 교황청을 약탈하고 교황 보니파키우스를 감금하였다. 그후 교황은 한달 만에 죽음으로서 이 싸움은 프랑스왕 필립 4세의 승리로 돌아갔으며, 후임 교황 클레멘트 5세(Clement V)때에 교황청이 아비뇽(Avignon)으로 옮겨지는 소위 '교회의 바벨론 유수'를 맞게 된다.²¹⁾ 여기에서 교황청은 70년동안 1378년까지 주재하였다.²²⁾

그러므로 이사건은 교황청의 부패를 반증하게 되었고, 중세 교황 절대주의 혹은 교회 절대주의의 몰락을 예시하게 되었다.

(3) 민족국가주의의 대두

A.D 476년 서로마제국이 멸망하자, 서유럽은 게르만족들에 의하여 여러 왕국들이 들어서고, 정치 경제, 사회 문화적으로 커다란 변화를 경험하게 되었다. 그러던중 A.D 800년에 로마교황 레오 3세(Leo III)는 프랑크족의 왕인 찰스(Charles)²³⁾에게 왕관을 씌어줌으로써 샤를마뉴(Charlemagne)는 서로마제국의 황제가 되었다. 이렇게 되어

20) 정중순, *op.cit.*, p. 7.

21) *Ibid*, p. 8.

22) 이장식, *기독교와 국가*(서울:대한기독교출판사,1981), p. 135.

23) 찰스(Charles)는 교황으로부터 서로마제국의 황제로 대관을 받은후 자신의 이름을 샤를마뉴(Charlemagne)로 바꾸었다.

로마 가톨릭 교회는 프랑크 제국의 강력한 정치적 지지를 얻게 되었고, 프랑크 제국은 로마 가톨릭 교회의 종교적 지지를 확보하였다.²⁴⁾ 즉, 중세 초기에 교회와 국가의 강력한 협력 관계가 형성된 것이다.

더욱이 서로마제국의 황제가 된 샤를마뉴는 신실한 기독교인으로서 기독교 원리에 입각해서 제국을 통치하고자 했다. 그는 특히 어거스틴의 『신의 도성』에서 그의 제국을 통치할 정치철학 내지는 사회철학을 배워, 어거스틴의 두 나라 이상을 교회가 제국에 예속된 한 나라 사상으로 축소시켜 기독교 제국을 실현하고자 했다.²⁵⁾ 그러나 샤를마뉴제국의 영광은 그의 후손으로 이어지지 못했다. 그가 죽자 샤를마뉴의 중앙집권체제가 붕괴되고 그의 세아들이 분할통치가 시작되었고, 이후 제국은 봉건주의 체제로 기울어져 갔다.²⁶⁾

한편, 어머니 계통으로 샤를마뉴의 피를 받고 독일과 이탈리아를 통치하던 독일 출신의 왕 오토 1세(Otto I)는 A.D 962년 교황 요한 12세(John XII)로부터 황제로서의 왕관을 수여 받고 샤를마뉴 이후 분열된 제국의 황제가 되었다. 그는 자신을 샤를마뉴 제국의 상속자라고 주장하고, 그 제국을 신성로마제국(Holy Roman Empire)이라 호칭하였다. 그리하여 오토 1세(Otto I)를 비롯한 독일의 신성로마제국의 황제들은 그의 선배들인 샤를마뉴제국의 왕들처럼 교황들과 긴밀한 관계를 가졌고, 로마제국의 영광을 회복하는 데에 커다

24) 이형기, *세계교회사 I* (서울:한국장로교출판사, 1994), p. 392.

25) *Ibid*, p. 395.

26) *Ibid*, p. 397.

란 관심을 가졌다.²⁷⁾

그러므로 이제 서유럽의 기독교 세계안에는 이론상으로는 두 개의 머리, 하나는 세속적인 영역에서 신적 사명을 위탁받은 황제, 다른 하나는 영적 사명을 수행하는 교황이 있게 되었고, 이들에 의해 점차 서유럽은 정치적으로 지방분권적인 봉건제도가 발전해가고 있었다.²⁸⁾

그러나 14세기에 접어들자, 스페인, 영국, 그리고 프랑스는 점차 민족 단위의 국가로 형성되는 과정에 있게 되었다. 이들 민족국가들은 점차 정치적 독립을 이룩하게 되자, 중세의 커다란 두가지 세력이었던 신성로마제국과 중세교회에 맞서서 일어나게 되었다.

왕은 자기의 영토와 그 안에 있는 교회를 다스리는 자로 자처하면서 교황의 권위를 무시하게 되었고, 따라서 교황청과 이들 신흥 국가사이의 갈등은 불가피하게 되었다.²⁹⁾ 교황청의 아비뇽 포로기간과 그 이후 프랑스, 영국, 독일을 비롯한 유럽 각국의 왕들과 신성로마제국의 황제는 점차 교황의 권위를 무시하고 왕권을 내세우게 되었다. 독일의 제후요, 후에 신성로마 제국의 황제가 된 바바리아(Bavaria)의 루이 4세(Louis IV)는 교황 요한(John) 22세와 싸우며 왕권 신장에 힘썼으며, 1338년에 그는 독일의 선제후들이 교황의 승인없이 독자적으로 신성로마제국의 황제를 선출할수 있다고 선언하기에 이르렀다.³⁰⁾

27) *Ibid*, p. 530.

28) *Ibid*, p. 530.

29) Philip Schaff, *History of Christian church* Vol.IV. (Michigan: Eerdmans, 1979), pp. 15-25.

이렇게 유럽각국에서 일어난 국가주의와 민족주의의 형성은 교황권의 몰락을 촉진시켰고, 궁극적으로는 개혁운동을 성공적으로 이끈 배후의 힘이 되었다. 결국 교황권에 의한 신권정치가 몰락해 가면서 교회와 국가의 관계는 새로워지기 시작했다.

(4) 농민전쟁과 “세속권세에 관하여”

루터의 종교개혁이 있기전 독일은 사회적으로 매우 불안하였다. 대체로 사회적 불만이 가득찬 계층은 기사(Knights)과 노동자(the working people), 그리고 농민(the peasants)이었다. 기사계급의 경우 그들은 봉건체제 속에서는 크게 행세를 했으나 사회구조의 변화와 더불어 제후들과 중산층에 대하여 불만을 품었고, 노동자들은 무엇보다도 중산층의 억압에 항거하였으며, 특히 남부의 농부들은 오랫동안 혁명으로 부르익어 오던 중 누구보다도 지주들과 제후들을 못마땅하게 생각하였다.³¹⁾

이러한 상황속에서 15세기 내내 독일내에서는 농민들의 혁명이 빈번히 일어났었다. 무엇보다도 이들은 영주들의 횡포와 과중한 세금에 항거하여 일어났다. 그런데 농민들중 많은 사람들은 루터의 종교개혁이 자기들에게 유리하게 작용한다고 생각하고 루터에 대하여 호의적이었다.³²⁾

30) *Ibid*, p. 60.

31) 이형기, *종교개혁신학사상* (서울:장로회신학대학출판부,1984), p. 204.

그리하여 1525년 3월 상부 슈바비아(Upper Swabia)의 농민들은 제후들에게 자신들의 요구사항이 담긴 「12개 조항」(The Twelve Articles)을 작성하고, 농민들은 루터가 이 “12조항”에 서명할 것을 기대하였다. 그러나 루터는 이에 반대하여 「평화애의 권면: 슈바비아의 농민들이 채택한 12조항에 대한 대답」(An Admomination to Peace; A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia, 1525.4)이라는 작품을 써 국가권력에 항거하지 말 것을 권하였다. 그러자, 그들은 루터를 떠나 토마스 뮌처와 같은 과격주의 종교개혁자를 따라 갔고, 루터의 종교개혁이 당시의 세속권력과 야합하였다고 생각하고, 보다 근본적인 개혁을 요구 하였다. 즉 세속권세를 가진 자들은 모두 그리스도의 원수이며, 이들을 없애기 위해 성경의 종말론적 소망을 혁명적으로 지상에 이루어야 한다는 것이다. 그리고 이것을 이루기 위해서 예수의 과격한 윤리명령을 실현해야 한다고 주장하였다. 결국 이들은 지상 천국을 혁명적으로 구현하려고 하는자들로서 이들의 혁명은 두왕국이 아니라, 하나의 왕국을 지향하였다.³³⁾

이러한 상황이 되자 루터는 1525년 5월에 농민들을 부정적으로 보는 「강도와 살인을 일삼는 농민에 반대하여」(Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants)라는 작품을 써 제후들이 농민들을 무력으로 다스릴 것을 선포하였다. 결국 제후들에 의해 농민들은 제압되었고 약 10만명정도의 농부가 희생되었다.

32) *Ibid*, p. 205.

33) *Ibid*, p. 206.

한편 루터는 1521년 보름스(Worms) 국회에서 가장 높은 세속권력, 말하자면 세속군주에 의하여 독일어로 번역된 신약성서를 비롯한 그의 저작들을 철회할 것을 요구 받았다. 루터가 이를 거부하자 그의 저작들은 불태워졌으며, 그의 추종자들은 투옥되었다. 그리고 루터 자신도 피신할 수 밖에 없는 상황이 되었다. 그래서 루터는 세속권세자들은 이런 권리를 어디에서 이끌어 내는가? 정부권력의 본질과 한계는 무엇인가?를 탐구하게 되었다.³⁴⁾

결국 루터는 이러한 두 개의 상황 속에서 그의 1523년 저작 『세속권세에 관하여』를 저술하고 자신의 입장을 밝힌다. 그러므로 루터의 두왕국론은 종교개혁 당시의 이러한 역사적 상황들에 의하여 제기된 문제들과 직접적이고도 깊게 연관 되어 있다. 특히 농민전쟁 기간에 제후들과 농민들에게 취한 루터의 태도에 대한 이해는 루터가 어떻게 어거스틴적 두왕국론을 두정부론으로 발전시켰는지 알수 있다.

34) Bornkamm, Heinrich, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms in the Context of his Theology*, trans, Karl H. hertz, Facet Books (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p. 6.

2. 사상적 배경

(1) 묵시문학적 종말론

몰트만에 의하면, 루터의 두 왕국론은 역사적 맥락에서 보면 어거스틴의 'De civitate Dei'와 함께 티코니우스의 고대 가톨릭 묵시문학, 거기에서 더욱 소급하여 선지자 다니엘이 기술한 것과 같은 유대교의 묵시문학적 역사이해를 두루 수납한 것이다. 이 묵시문학적 역사이해는 이스라엘의 역사 뿐만아니라, 세계사도 역시 이갈등을 통해 두시대(Two aeon)로 규정된다. 이 묵시문학적 역사이해에 의하면, 소멸해가는 야수 같은 세상 지배자의 불의한 시대는 새롭게 도래하는 하나님의 영원하고도 정의로운 시대에 의해 정복된다. 이 방인들은 하나님의 백성인 이스라엘과 더불어, 하나님 없는 죄인은 하나님을 의지하는 의인들을 대항하여 투쟁한다. 그래서 전역사는 도래하는 종말론적 결전과 개인의 의로운 삶을 위한 투쟁의 장이 된다. 결국 묵시문학적 역사이해는 종말론적인 투쟁설이라고 할수 있다.³⁵⁾

이러한 묵시문학적 종말론은 유대교 문화가들이 극복할수 없는 엄청난 악의 현실 앞에서 이 현시대를 악한 영들의 집단적 지배시대라고 규정할 수밖에 없었고, 선한 하나님의 손길이란 조금도 찾아

35) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 65.

볼수 없는 어두운 현실 속에서 완전히 절망하고 현실을 포기해 버린 데서 생긴 것이다. 그러나, 그럼에도 불구하고 악의 힘을 정복하고 하나님의 나라, 즉 메시아의 왕국이 도래 할것에 대한 막연한 기대를 하는 것이 특징이다. 그래서 이들은 하나님 나라의 도래의 형태는 메시아의 나라, 즉 다윗 왕가의 통치를 통하여 이루어 지기를 바랬다.

루터는 기본적으로 이러한 투쟁의 성격을 지닌 묵시문학적 종말론을 그의 저작 전반에서 받아들이고 있다. 그러므로 몰트만은 루터의 두왕국론의 교의적 기본 입장이 묵시문학적 종말론이라고 표현한다.³⁶⁾

(2) 어거스틴의 두도성설

어거스틴은 A.D. 413년 그의 저작 『하나님의 도성』(The City of God)에서 두 도성들, 즉 “하나님의 도성”과 “사탄의 도성”을 구별하여 인류역사 속에 구속사와 일반사가 서로 병존하면서 대립, 갈등 속에 있음을 말하였다.³⁷⁾ 즉 세계의 역사를 묵시문학적 종말론으로

36) 몰트만은 그의 저작 『On Humann Dignity』에서 루터의 두왕국론을 설명하기 위하여 1. 교의적 기본입장. 2. 거기에 따른 역사에 대한 해석. 3. 이론과 실천의 관계등으로 나누었다. 그리고 1. 교의적 기본입장에서 루터의 두왕국론이 기본적으로 묵시문학적 종말론(Apocalyptic Eschatology)이라 표현하였다.

37) st. Augustine. *The City of God*, Trans by Marcus Dods(New York:The Morden Library,1950) Book 14:ch. XXVIII.

이해 하는 것이다.

어거스틴에게 있어서 『하나님의 도성』은 이민족의 침입에 대한 책임을 묻는 로마 원로원을 향한 변증서의 하나로 쓰여졌다. 이 저작에서 어거스틴은 두도성의 기원은 천상에서는 타락한 천사로 말미암은 천사의 분열에서 시작되었고, 지상에서는 가인과 아벨로부터 시작된다고 말한다. 그리고 가인과 함께 시작된 지상의 도성은 사탄과 함께 영원히 다스릴것으로 예정되었고, 아벨과 함께 시작된 하나님의 도성은 하나님과 함께 영원히 다스릴것으로 예정되었다.³⁸⁾ 또한 어거스틴에 의하면, 두 개의 도성은 두가지 사랑에 의하여 형성되었다. 즉 하나님의 도성이란 하나님 사랑(amor Dei)을 근거로 이룩된 사회이고, 지상의 도성이란 자기사랑(amor sui)을 근거로 이룩된 사회이다. 전자는 자기 자신을 사랑하나 후자는 주를 사랑하며, 전자는 영광을 사람에게서 구하지만 후자의 최대의 영광은 하나님이시다.

그러면, 과연 하나님의 도성과 지상의 도성의 실체는 무엇인가? 어거스틴에게 하나님의 도성(civitas Dei)은 성서에 근거한 신앙적 실체요, 미래적 실체로 구원받은 사람들의 사회와 교제이다. 또한 하나님의 도성은 예수 그리스도를 믿어 그의 의지가 새로워져서 신을 사랑하게 된 모든 성도들의 마음과 삶 속에서 실재하며, 성도들의 순례자적인 삶을 통해 이 세상 속에서 종말의 완성을 향해 전개되는

38) *Ibid*, pp. 478-479.

것이다. 반대로 지상의 도성(civitas terrena)은 의지에 있어서 새로워지지 못한 사람들과 타락한 천사들로 구성되며, 자아에 대한 사랑과 심지어는 하나님에 대한 경멸을 지닌 것으로 나타난다. 그래서 자기를 사랑하고, 그래서 자멸의 운명을 자기속에 내포하고 있다.³⁹⁾

한편, 어거스틴은 이 두 도성은 시간이 지속되는 동안 함께 살아야 하며, 결코 다른 한쪽을 이 현세의 장에서 내어 쫓을 수 없으며, 이 두 도성의 구분은 단지 종말에 이르러서야 판가름나는 것으로 이해한다.

두 도성은 지금 현세에서 서로 얽히고 섞여 있다. 유기된자와 선택된자가 모두 현세에서 함께 모이고 구별 없이 함께 헤엄친다. 두 도성은 지금 과도기적 상태에서 최종적인 분리와 완성의 점을 향해 달리고 있다.⁴⁰⁾

결국 두 도성의 갈등과 투쟁은 역사의 종말에 끝나는 것이다. 그러므로 어거스틴의 두 도성설은 기본적으로 두 도성 사이의 구별과 대조에 기초한 것이다. 게다가 역사에 대한 이원론적인 이해를 반영한 것이다. 그의 이러한 이원론적인 역사이해는 현실세계에 대한 부정적 견해로 나타난다. 즉 현세는 인간의 이기심과 탐욕이 지배하고 있으며, 정의의 힘보다는 강도들의 손에 의해 건설이 되었기

39) 조성노 편역, *역사와 종말* (서울:현대신학연구소,1992), p. 24.

40) 김명혁, "어거스틴의 두 도성에 대한 개념", *신학정론* 제1집(1983), p. 118

때문에 세상의 왕국은 강도 집단과 비교해서 그 규모가 크다는 것의
에 차이가 없다. 그러나 하나님의 도성은 하나님이 통치하시는 완전
한 정의와 행복이 있다. 하나님의 도성에는 악과 불완전이 들어 설
여지가 없으며, 죄인이 있을 수 없는 곳이다.

베른하르트 로제에 의하면, 이러한 하나님의 도성과 사탄의 도
성에 대한 이해는 이 개념들에 대한 미래의 발전에 특히 영향력을
미쳤고 중세기의 역사적 발전에 다중적인 효력을 미쳤다고 한다. 즉
그는 11세기와 12세기의 서임권 논쟁도 역시 이 주제의 역사의 일부
이며, 또한 14세기의 루드비히와 교황청간의 논쟁들도 마찬가지라고
한다.⁴¹⁾ 몰트만은 루터가 어거스틴계 수도사로 사상적으로 중세 후
기의 어거스틴적 신학전통에 강하게 영향을 받았으며, 특히 그의 초
기저작들은 어거스틴의 전통을 그대로 전승하여 세계사를 하나님의
도성과 사탄의 도성간의 투쟁으로 이해하였다고 주장한다.⁴²⁾ 에벨링
은 또한 루터의 두왕국론의 직접적 원조가 어거스틴의 두도성설이
라고 주장한다.⁴³⁾

41) Bernhard Lohse, *op.cit.*, p. 188.

42) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 64.

43) Gerhart Ebeling, *Luther : An Introduction to his thought*, tr.by
R.A.Wilson(London:Fontana Library of theology and Philosophy,1982),
pp. 178-179. 에벨링은 이곳에서 루터에게 있어서 전역사의 과정은 두왕국
이 공존과 대립하는 어거스틴의 두도성설적 성격을 지녔다고 말한다.

(3) 토마스 아퀴나스

토마스 아퀴나스는 우선 국가 자체를 부정적인 시각으로 보지는 않는다. 그에 의하면, 인간 존재 안에는 다른 사람들과 함께 사회 생활을 영위하는 경향이 있으며, 가족이든 다같은 자연적인 공동체이다. 그는 이 사실을 다음과 같이 말한다.

인간이 사회적이며 정치적인 동물인 것, 그리고 공동체 안에 생활하는 것은 자연적인 본성이다. 인간이 경제적 및 육체적인 여러 필요를 적절하게 충족시키기 위해서는 조직적인 사회가 필요하다. 따라서 인간에게 있어서 사회는 자연적인 것이며, 인간의 인위적인 제도라기 보다는 인간을 창조한 신의 뜻이기도 하다.⁴⁴⁾

어거스틴은 마치 국가가 인간의 타락의 결과이며, 정치적인 권위가 존재하는 것은 무엇보다도 타락한 인간들이 자기들의 나쁜 성향을 억제하고, 범죄를 벌하기 위하여 강제력을 필요로 하기 때문인 것처럼 말하는 경향이 있다. 그러나 아퀴나스의 견해는 이와 전혀 다르다. 아퀴나스에 있어서 인간은 본성적으로 사회적 동물이다. 그래서 원죄 이전의 상태에 있어서도 만약 죄에 떨어지지 않았다 하더라도 인간은 사회 안에서 생활하고 있었던 것이다. 그러므로 국가 또한 인간의 본성에서 나온 사회적 산물이다.

44) *De regimine Principum*, 1.1. Quoted in F.C.Copleston, *Aquinas* (London:Penguin Books,1955), p. 228.

한편, 아퀴나스에 의하면, 하나님께서 주신 인간의 본성 때문에 생기는 통치기관(국가)은 무엇보다도 공동의 선을 위해 존재한다. 여기서 공동의 선이란 첫째는 공동체가 평화적인 통일 안에서 확립되는 것이고, 둘째는 평화의 유대에 의해 통일된 공동체가 선한 행위로 인도되는 것이고, 셋째는 지도자의 부지런함에 의해서 선한 생활을 위해서 필요한 것이 충분히 공급되는 것이다.⁴⁵⁾ 그러므로 아퀴나스에 있어서 국가는 교회 이전에도 존재하고 있었던 것이며, 또 자연제도로써 국가는 스스로에게 고유한 기능을 행사하면서 교회와 공존한다. 단지 영역에 있어서 국가는 물질적 및 지상적인 사건에 관여하고, 교회는 인간의 초자연적인 복지에 관여한다. 그러므로 국가는 스스로에게 고유한 적극적인 기능을 가지고 있다. 그러나 아퀴나스는 그 권위에 있어서는 교회가 인간을 도와서 초자연적이고 초현세적인 목적을 확보시킨다는 점에서 국가를 능가한다고 주장하였다. 즉 초자연과 자연, 계시와 이성, 교회와 국가의 관계에서 전자의 우위성을 인정한 것이다.

그러므로 아퀴나스의 이러한 견해는 로마 가톨릭교회에 의하여 세상국가는 교회에 예속되는 관계에 있으며, 국가는 교회의 시녀요, 교회는 사회의 이상형으로 간주되는 전거로 이용되어 교황절대주의 시대를 열게 하였다. 결국 로마 가톨릭교회에 의한 아퀴나스의 국가관의 이러한 오용은 루터로 하여금 적극적으로 종교개혁적 교회와 국가관계를 제시하도록 하였다.

45) *Ibid*, p. 228.

(4) 마르실리우스의 '평화의 수호자'(Defensor Pacis)

후기 중세기로 접어들면서 교황중심적 교회 절대주의(획일주의)에 대한 반대들이 일어났다. 단테(Dante)는 그의 『왕정론(王政論)』(De Monarchia, A.D. 1310-1311)에서 왕정국가의 독립적 존재이유를 주장하였고, 오컴(Wiliam of Ockham:A.D. 1285-1347) 역시 국가의 독립성과 그 필요성을 지적하였다. 무엇보다도 파리대학의 총장이었던 마르실리우스(Marsilius of Padua:A.D. 1275-1342)는 그의 저서 『평화의 수호자』(Defensor Pacis, A.D. 1324)에서 당시 교황중심의 로마 가톨릭 교회를 인정하면서도 교회로부터 완전히 독립된 법치국가의 존재 이유를 갈파하였다.⁴⁶⁾

마르실리우스는 이 작품에서 제1부에서는 국가영역의 일반적 구조와 기능에 대하여, 제 2부에서는 세계적 최고권을 주장하는 교황주의의 위험성을 다루었다. 이책의 주장에 따르면, 국가는 이성의 산물이며 인간의 복지, 즉 충족된 삶을 위해 존재하고, 정치적 권위는 강압적 권세의 구조와 소유로서 정의되며, 합법적 정치권력의 유일한 근원은 국민들의 동의나 의지이다.⁴⁷⁾ 또한 그리스도는 인간을 지배하고 심판하며 세속적 통치를 장악하기 위해 오신 것이 아니라 오히려 현재의 삶의 상태에 복종하기 위해 오셨다. 마르실리우스는 요

46) 이형기, *종교개혁신학사상* (서울:장로회신학대학출판부,1984), pp. 9-10.

47) Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, tr.by Alan Gewirth
9New York: Harper & Row, 1956), p. 30.

한복음 19장 9절-10절을 해석하기를 예수가 빌라도의 심판할 권세를 부인하거나 항거하지 않은 점을 보아 그리스도는 빌라도의 심판할 권세를 공공연히 시인한 것이며, 또한 그리스도는 영적 세속적 왕국이 서로 다른 영역임을 분명히 했다고 주장하였다.⁴⁸⁾ 여기에서 마르실리우스는 교회와 국가의 분리라는 입장을 주장하였으며, 사제들의 의무는 세속적 주권을 장악하는 것이 아니라, 그리스도의 본을 따라 섬기는 것이라고 말했다. 뿐만아니라 사제가 인간의 법을 어겼을 때에는 법에 따라 심판을 받아야 한다고 주장하였다.⁴⁹⁾ 이와같이 마르실리우스는 국가와 교회 사이의 관계에 있어서 새로운 개념을 설정하고 세상 국가의 독립성과 강제성을 강조하였으며, 영적국가는 세상 국가를 돕고 섬기는데 그 의무가 있다고 역설하였다. 그러므로 본 저서는 A.D 1326년 로마 교황청에 의해 정죄를 받았고 마르실리우스는 처형을 받았다.

이와같은 마르실리우스의 사상은 위클리프(Wyclif), 후쓰(Hus), 그리고 무엇보다도 루터에게 두왕국사상에 대한 아이디어를 제공하였다. 뿐만 아니라, 이태리에서 일어난 르네상스 인문주의(The Renaissance Humanism: A.D 1350-1500)의 물결과 더불어 종교개혁 당시 스페인, 프랑스, 영국, 독일 등과 같은 민족주의적 왕정국가들을 탄생시켰다.⁵⁰⁾ 그러므로 이형기 교수는 이와같은 후기 중세기의 국

48) *Ibid*, II. 4. 12.

49) *Ibid*, II. 4. 13.

50) 이형기, *op.cit.*, p. 10.

기관은 로마의 바티칸 중심의 한 나라를 와해시키고 그 대신에 두 나라, 즉 교회와 국가가 생기게 하였으며, 중세적 교회 획일주의가 무너지기 시작하면서 국가와 세속적 가치의 세계가 중세교회로부터 독립하기 시작하였다고 주장한다.⁵¹⁾ 그러므로 이것은 당대에 있어서 교황권에 정면 도전한 사건으로서 충격적인 것이었으며, 가톨릭 역사가들에게 마르실리우스는 루터와 칼빈의 선구자로 불리게 되었다.⁵²⁾

(5) 성서주석과 전체적인 신학의 틀

루터는 성서 주석가였다. 그는 두왕국론을 그 자신의 사변적 사고에 기초하여 주장하지 않았다. 그는 이 문제에 있어서 전적으로 성서에 매여 있었다. 또한 그는 자신의 멋대로의 사고에 기초하지 않은 것 같이, 정치 당국이 그에게 말하는 것에 기초하여서도 두왕국론을 주장하지 않았다. 루터는 단지 성서가 증언하는 대로 두왕국론을 주장하고자 했다.⁵³⁾ 그러므로 루터의 두왕국론은 그의 성서해석을 바르게 알아야 이해할 수 있다. 특히 산상수훈에 대한 그의 이해와 연관시키지 않고는 정확하게 이해할 수 없다. 그러므로 루터의

51) 이형기, "역사적 맥락에서 본 루터의 두왕국 사상과 그의 직업관", 『교회와 신학』 제 XIV집(장로회신학대학, 1982), p. 147.

52) Philip Schaff, *op.cit.*, p. 29.

53) Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther* tr. by Robert C. Scultz (Philadelphia: Fortress, 1972), p. 44

두왕국론은 산상수훈이 제기하는 문제들과 밀접하게 연관시키는 것이 필수적이다. 뿐만 아니라, 무엇 보다도 그의 두왕국론은 갈라디아서 주석등에서 잘 나타난다. 1516-17년의 『갈라디아 강의』, 1519년의 『갈라디아 강의』, 1531년 『갈라디아서 주석(특히 3장)』은 구원의 경험 혹은 복음 말씀에 대한 반응에서 그리스도의 왕국, 교회 및 하나님의 나라에 대한 확신이 생김과 동시에 세상의 세상성에 대한 의식이 생기게 되었다. 그리고 율법의 정치적 사용이 적용되는 영역, 즉 문화일반, 학문일반, 사회, 국가, 직업의 현장 등을 그리스도의 왕국, 교회 및 하나님의 나라와 구별하게 되었다.⁵⁴⁾

그러므로 보른캄은 루터의 두왕국론은 그의 신학 전체에 아주 완전하게 얽혀 있으므로 누구든지 모든 방향에서 즉 그의 신관, 세상의 창조와 보존에 관한 교리, 기독교론, 종말론, 교회와 이성, 율법과 복음, 정의의 개념등에서 실마리를 풀어야 한다고 주장한다.⁵⁵⁾

54) 이형기, *op.cit.*, p. 57.

55) Heinrich Bornkamm, *Luther's Doctrine of the two kingdoms in the Context of his Theology*, tr. by Karl h. hertz, Facet Books(Philadelphia:Fortress,1966), p. 29.

Ⅲ. 루터의 저작에 나타난 두왕국론

1. 어거스틴적 두왕국론

두왕국론에 관한 언급이 있는 루터의 저작은 1516-17 「갈라디아 강의」, 1519년의 「갈라디아 강의」, 1520년의 「독일귀족에게 고함」, 1520년의 「노예의지론」, 1523년의 「세속권세에 관하여」, 1525년의 「노예의지론」, 1526년의 「군인들도 구원을 받을수 있을까?」, 그리고 끝으로 1531년 「갈라디아서 주석(특히 제 3장)」 등이다. 루터는 이러한 저작들 속에서 공통적으로 세상나라 혹은 불신자의 세계를 “세상적 통치”(weltliches Regiment)라 부르고, 하나님의 나라 혹은 그리스도의 나라를 “영적인 통치(geistliches Regiment)라 부르고 있다.⁵⁶⁾ 그런데 여기에서 루터가 사용한 통치(regnum 혹은 Regiment)라는 단어는 어거스틴적 전통의 도성(civitas)이라는 단어와 동일한 의미를 지니는 바, “영적인 통치”와 “세상적인 통치”는 예루살렘과 바벨론, 가인과 아벨, 선과 악, 하나님과 악마간의 긴장과 갈등 혹은 투쟁을 의미한다.⁵⁷⁾ 그러므로 루터의 두왕국론은 목시문학적 종말론을 기초한 어거스틴 전통의 두왕국 개념을 그대로 전승한 것이다.

56) 이형기, *종교개혁신학사상*, pp. 57-58.

57) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 64.

루터는 1523년의 『세속권세에 관하여』에서 하나님의 왕국과 사탄의 왕국이라는 상극적인 두 왕국에 대하여 다음과 같이 말한다.

우리는 아담의 모든 자손들을 두부류로 나누어야 한다. 첫번째 부류는 하나님 나라에 속하고 두번째 부류는 세상의 나라에 속한다. 하나님 나라에 속하는자들은 그리스도를 진심으로 믿는자들로서 그리스도께 복종한다. 왜냐하면 그리스도는 시편 2편과 모든 성경이 말하고 있는 것처럼 하나님 나라에서 왕이자 주님이시기 때문이다.(시편 2:6)⁵⁸⁾..... 그리스도인이 아닌 모든 사람은 세상의 나라에 속하며 율법 아래 있다. 믿는자는 드물고 더구나 그리스도인으로서의 삶을 살아가며 악에 대적치 않고 스스로 악을 행치 않는 자는 더욱 드물기 때문에, 하나님은 비그리스도인들을 위하여 기독교 세계와 하나님 나라 바깥에 다른 정부를 마련하셨다.⁵⁹⁾

한편, 루터는 1525년 『노예의지론』에서도 하나님의 왕국과 사탄의 왕국에 대하여 다음과 같이 말한다.

그리스도인이 알고 있는 것은 세상에 두왕국이 있다는 것인데, 그들은 서로 치열하게 상반된다. 그들중 하나에서는 사탄이 통치한다. 그러므로 그리스도는 사탄을 “이 세상의 통치자”(요12:31)라고 하고 바울은 “이 세상신”(고후 4:4)이라고 부른다..... 다른 왕국에서는 그리스도가 통치하며, 그의 왕국은 끊임없이 사탄의 왕국에 항거하고 싸운

58) Martin Luther, *Selections From His Writings*, edited and With an Introduction by John Dillenberger, 이형기역, 루터 저작선 (서울:크리스찬 다이제스트,1994), p. 441

59) *Ibid*, p. 443.

다.⁶⁰⁾

하나님의 왕국(The Kingdom of God)과 사탄의 왕국(The kingdom of Satan)사이에 중립 왕국은 없다. 그것들은 서로 상호적으로, 영구적으로 갈등 속에 있다.⁶¹⁾

그러므로 루터에 의하면, 하나님의 왕국은 사탄의 왕국과 철저히 분리된다. 양자 사이에는 어떠한 혼합이나 연결점이 없다. 그것은 마치 그리스도와 벨리알이 조화될수 없듯이, 빛과 어두움이 함께 할수 없듯이, 하나님의 왕국의 백성들은 사탄의 왕국의 백성들이 될수 없다. 양세계는 오직 영구한 투쟁과 갈등만이 있을 뿐이다.

그러므로 에벨링은 어거스틴이 그의 「신의 도성」(The City of God)에서 세상의 역사를 거둬낸 신실한 남은자들로 구성된 하나님의 도성(civitas Dei)과 어둠의 세력의 지배아래 있는 세상의 도성(civitas terrena)사이의 끊임없는 투쟁(conflict)으로 묘사한 두도성설이 루터의 두왕국론의 직접적 원조라고 말하고 있다.⁶²⁾

몰트만도 루터가 '두왕국론'을 어거스틴 전통을 이어받아 세계사를 묵시문학적, 즉 세계사의 종국에까지 지속될 하나님의 도성(civitas Dei)과 악마의 도성(civitas diaboli)간의 투쟁으로 이해하였

60) Martin Luther, *The Bondage of the Will in LW*, 33, p. 287.

61) *Ibid*, p. 227.

62) Gerhart Ebeling, *Luther : An Introduction to his thought*, tr.by R.A.Willson(London:Fontana Library of theology and Philosophy,1982), pp. 178-179. 에벨링은 이곳에서 루터에게 있어서 전역사의 과정은 두왕국이 공존과 대립하는 어거스틴의 두도성설적 성격을 지녔다고 말한다.

다고 주장한다.⁶³⁾ 그리고 더 나아가 그는 루터가 세계사를 지배하는 이 갈등구조에서 유추하여 그리스도인의 개인적인 삶 역시 영과 육, 의와 죄, 생과 사, 신앙과 불신앙의 투쟁으로 이해하였으며, 자신의 죽음(mortificatio sui)과 영 안에서 다시 삶(vivificatio in spiritu)으로 인도하는 신자의 이 투쟁은 육신의 부활로 죄의 세력이 정복되고 죽음이 생명의 승리에 삼킨바 될때 종결 되는 것으로 이해하였다고 주장한다. 다시말하면, 몰트만은 루터에게 있어서 세계사와 개인의 생애 속에서의 하나님과 악마의 투쟁은 원칙적으로 종말론적으로 이해되었으며, 이 종말론은 실제적이나 아직 도래하지 않은 미래이며, 세상끝날에 격렬한 투쟁이 될 묵시문학적 종말론이었다는 것이다.⁶⁴⁾ 그러나 몰트만은 루터의 서로 상충되는 하나님의 도성과 지상의 도성, 영과 육의 범주는 영지주의적 이원론이 아니라 동일한 창조세계와 인간 속에서의 갈등과 모순과 투쟁을 문제삼는 것으로 하나님의 통치와 악마의 통치 사이의 하나의 투쟁론이라고 주장한다.⁶⁵⁾

보른캄 또한 루터의 두왕국론에 대한 그의 해설에서 루터와 어거스틴의 견해를 비교하면서 서로 투쟁하는 두 세력과 두 공동체, 즉 세상의 왕국과 하나님의 왕국에 대한 묘사에서 루터는 확실히 어거스틴과 일치하며, 이 일치점은 두사람 사이의 차이에 앞서고 둘사이에 가교를 놓는 공통점이라고 주장하였다.⁶⁶⁾

63) Jurgen Moltmann, *On Human Dignity* (philadelphia: Fortresspress, 1984), trans, by M.Douglas Meeks. p. 64

64) *Ibid*, p. 64.

65) *Ibid*, p. 65

66) Heinrich Bornkam은 그의 *Luther's Doctrine of the two kingdoms in*

그러므로 우리는 에벨링, 몰트만, 그리고 보른캄등이 목시문학적 종말론의 성격을 지닌 어거스틴의 『신의 도성』에 나타난 “두 왕국” 개념을 루터가 그의 저작들 속에서 그대로 전승하고 있다고 주장함을 알수 있다.

한편, 루터파의 법학자인 요하네스 헤켈(Johannes Heckel)도 루터의 두왕국론이 “하나님의 왕국”과 “악마의 왕국”간의 오랜 대립의 성격을 지닌 어거스틴적 두왕국론이라고 주장하였다. 그는 루터가 두왕국에 대한 주장에서 하나님의 이중적 통치 방식을 그 중심에 두었던 것이 아니라, 오히려 어거스틴의 두 도성들에 대한 이해를 심화 발전 시켰다고 이해하였다.⁶⁷⁾ 그러나 루터의 두왕국론의 중심이 어거스틴적 두왕국론이라는 헤켈의 주장에 대하여, 베른하르트 로제는 헤켈이 그의 명제의 근거로서 제시한 인용문들이 주로 초기 루터(1520-23)의 작품들로부터 발췌되었으며, 후기 루터의 작품들에 있는 다른 강조점들이 지적되지 않았다고 비판하고, 루터의 두 왕국론에

*the context of his theology*에서 어거스틴의 두왕국론과 루터의 두왕국론과 비교하고 다음과 같이 그 내적 차이점을 말한다. 첫 번째로 어거스틴은 루터처럼 국가를 평화의 보호자로 찬양하지만, 그는 실제로 국가를 하나님의 구원의 의지안에 포함시키지 않았다. 두 번째로 어거스틴의 생각은 루터보다 더 금욕적으로 지향되어 있었다. 즉 그는 루터의 윤리학이 인정하지 않은 완전한것과 불안정한것의 구분을 하고 있다. 세 번째로 루터에게는 공인과 사인의 변증법이 있으나 어거스틴은 전혀 변증법적으로 사고하지 않았다.

67) Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*(Edinburgh:T.&T Clark,1980) p. 189, 이형기역, *루터연구입문*(서울:크리스찬 다이제스트,1993), p. 257

대한 연구에 있어서 그의 관점의 변화를 고려해야 된다고 주장한다.⁶⁸⁾ 즉, 로제에 의하면 루터는 초기 저작뿐만 아니라 후기 저작들 속에서도 어거스틴적 두왕국 개념을 지니고 있으나, 다만 두왕국의 초점이 하나님의 두 통치 질서인 “두정부론”으로 넘어갔다는 것이다.

본 논문은 기본적으로 이와같은 로제의 견해가 타당하다고 생각한다. 위 인용문들에서 본것처럼, 우리는 루터가 그의 초기저작인⁶⁹⁾ 1523년 『세속권세에 관하여』에서 뿐만 아니라, 그의 후기 작품인 1525년 『노예의지론』에서도 지속적으로 어거스틴적 두왕국개념을 그대로 전승하고 있음을 알수 있다. 그러므로 루터는 그의 저작 전반에서 어거스틴적 두왕국개념을 받아들이고 있는 것이다. 다만 로제의 지적처럼, 루터의 두왕국론은 1523년 『세속권세에 관하여』에서 새로운 상황들에 의해 변화를 겪고 그 관점이 어거스틴적 두왕국 개념에서 두정부론으로 바뀌게 된다.

68) Bernhard Lohse, *op. cit.*, p. 188.

69) 보른캄, 알트하우스등은 『세속권세에 관하여』가 기록된 1523년 까지를 공통적으로 초기저작이라고 보고 그이후 부터를 후기 저작으로 본다. 필자는 이들의 견해에 동조하여 1523년부터 『세속권세에 관하여』 이후부터 후기 저작으로 보고자 한다.

2. 그리스도론적 두왕국론

로마 가톨릭의 구원론으로부터 루터가 해방된 것은 성서로부터 복음을 재발견(rediscovery)한, 이른바 탐의 경험(Rurmerlebnis)에서였다.⁷⁰⁾ 루터는 이미 1513-15년 로마서 1: 17을 통하여 복음에 대한 통찰을 얻었고, 이것을 가지고서 시편을 들여다 보았다. 그는 “하나님의 의(justitia Dei)가 복음에 계시되었다”는 구절에서 하나님의 의(義)는 단순히 죄인이나 최선을 다하지 않는 사람을 벌하는 의가 아니라, 예수 그리스도의 구속사업을 통하여 얻어진 義(passive righteousness)로서 오직 믿음으로 깨닫고, 받아들여야 할 성질의 것으로 이해하였다. 그리고 루터에 의하면, 이 새롭게 이해된 하나님의 의는 결국 우리에게 은혜로서 나타난다. 이 義는 하나님이 죄인을 향해 베푸시는 선의(good will)요, 호의(favor Dei)를 의미한다. 따라서 이것은 은총과 신앙에만 의존하는 이신칭의(以信稱義)인 것이다.⁷¹⁾

루터는 이러한 복음의 재발견을 가지고 자신의 두왕국론을 묵시문학적 종말론의 성격을 지닌 어거스틴의 두왕국론에서 그치는 것이 아니라 이를 기독교론적으로 더욱 심화, 발전시켜 나간다. 그는 『갈라디아서 주석』에서 율법(Law)과 복음(Gospel)의 형식을 통하여 신의 도성과 지상의 도성을 구별한다, 즉 그리스도의 왕국, 교회 및

70) 이형기, *종교개혁신학사상* (서울: 장로회신학대학출판부, 1984), p. 24.

71) *Ibid*, p. 25.

하나님의 나라에 대한 확신과 세상의 세상성에 대한 의식을 율법의 역할을 통한 구원의 경험 혹은 복음 말씀에 대한 반응에서 생긴다고 주장한다. 다시 말하면 루터는 율법의 고발적 기능을 통한 죄의 인식과 복음을 통한 구원의 영적체험이 하나님의 나라(신의 도성)와 세상나라(지상의 도성)에 대한 인식을 가능케 하며, 이 인식이 두 왕국의 종말론적 투쟁과 갈등의 동기가 된다는 것이다. 그러므로 우리는 루터가 자신의 두왕국론을 목시문화적 종말론의 성격을 지닌 어거스틴적 두왕국론을 그리스도론적 두왕국론으로 발전시켰다고 볼 수 있다.

(1) 율법을 통한 죄인식

루터는 『갈라디아 주석』에서 율법을 통한 죄인식을 다음과 같이 말한다.

율법의 참되고 주된 기능은 인간에게 죄와 무지몽매, 비참과 사악함, 그리고 하나님에 대한 증오와 경멸, 죽음과 심판 및 하나님의 진노를 제시한다....율법은 영적인 감옥과 지옥을 경험케 한다. 율법의 고발에 의하여 죄악이 노출되고 영원한 사망과 하나님의 진노를 맞보게 된다. 이때에 인간은 도망칠수도 없고 위로를 찾을 길이 없다. 이와같은 것으로 부터 해방되는 것은 인간의 힘에 달린 것이 아니다.⁷²⁾

72) John Dillenberger, *Selections from His Writings*, edited and with an Introduction by John Dillenberger (New York: Doubleday & Company,

그런데 이와같이 거룩하신 하나님과의 만남에서 일어나는 율법의 경험은 전적으로 성령의 역사를 통해서만 가능하다. 그리고 이와 같은 율법을 통한 “영적”체험으로 인간의 이성과 양심과 의지가 지배하는 국가 및 쏘 세속적인 삶의 영역이 전적인 “肉”(flesh)으로 보이고, 따라서 죄의 경험, “肉”(flesh)의 경험, 혹은 세상성(世上性)의 경험과 더불어 영적인 영역, 교회, 그리스도의 나라와 세상의 구별의 식이 분명해진다.⁷³⁾

(2) 복음을 통한 구원의 영적 체험

루터는 또한 그의 『갈라디아서 강의』에서 복음으로써의 하나님의 말씀과 그 기능은 율법으로서의 하나님의 말씀과 대조를 이룬다고 한다. 복음이란 예수 그리스도의 위격(person)과 그의 전 구속사업(work)이다. 즉 예수 그리스도께서 하나님의 아들이로서 십자가에 달리시어 우리를 대속하셨다는 사실이다. 이 구속사건을 내용으로 하는 복음 멧세지는 신자에게 성령을 통하여 신앙을 불러 일으키고 칭의를 받게 한다. 즉 이 과정에서 죄의 용서에 대한 깨달음과 하나님에 대한 신뢰와 결단, 그리고 의인(義人) 및 영생이 일어난다.⁷⁴⁾ 루

1961), 이형기역, 루터저작선(서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), pp. 190-191.

73) 이형기, “역사적 맥락에서 본 루터의 두왕국 사상과 그의 직업과” 이수정 기념강연, <교회와 신학> 14권(장로회 신학대학, 1981) p. 155

74) *Ibid*, p. 157

터는 이것을 다음과 같이 지적하였다.

하나님께서 그의 독생자를 이 세상에 보내심은 우리들이 그를 통하여 삶을 얻게하려 함이라. 그는 너를 위하여 십자가에 달려 죽으셨고, 그의 몸에는 너희의 죄악을 덮어 쓰셨다.(벧전2:24)...하나님께서서는 그의 말씀을 통하여 우리를 위한 자비로운 아버지가 되시기를 원한다는 사실을 보여주셨다. 전혀 우리의 공로없이 결국 우리는 아무공로도 세울 수 없기 때문에 하나님께서는 그리스도 까닭에 죄의 용서의 義, 그리고 영생을 주시기를 원하신다. 하나님은 그의 은혜를 모든 사람에게 값없이 주시는 분이시다. 이점에서 우리는 그리스도의 신성을 찬양한다.⁷⁵⁾

그러므로 루터에 의하면 신자는 믿음으로 예수 그리스도와의 “영적”인 연합에 들어가고, 그리스도의 의를 수동적으로 깨닫고 받아들여 생명에 이른다. 이형기 교수는 이것을 근본적인 의미의 사죄의 체험이라 하여 율법을 통한 죄인식과 더불어 세상성과 대조되는 영적(spiritual)인 영역으로 프로테스탄트의 영적 경험이며 루터의 두왕국론 이해의 관건이라 표현한다.⁷⁶⁾

한편 몰트만도 하나님 왕국과 세상 왕국에 대한 인식과 인식을 위한 투쟁을 다음과 같이 진술한다. 즉 하나님의 왕국과 사탄의 왕국 사이의 갈등과 투쟁의 참된 이유는 루터 신학에 있어서 이방인 가운데에서 하나님 백성으로서의 이스라엘의 선택과, 무법한 가운데에서 하나님의 율법을 지키는 의인들의 선택하심에 근거된다. 이것

75) LW, vol 26, pp. 126-127.

76) 이형기, *op. cit.*, p. 162

을 그리스도교적으로 이해하면 그리스도의 현현, 복음과 신앙의 도
래에 있다고 한다. 다시말하면, 복음의 선포로 역사의 이 종국적 갈
등은 한층 심화되고 신앙을 통해 깊이 인식된다는 것이다. 그러므로
몰트만은 루터의 두 왕국설은 그리스도의 오심과 그에 대한 신앙에
기초할때 묵시문학적 차원을 넘어서서 그리스도교적으로 된다.⁷⁷⁾고
주장한다.

그러므로 결론적으로 루터의 “두왕국론”은 묵시문학적 종말론의
요소를 지닌 전통적인 어거스틴 계통의 두왕국론을 이어받아 이를
그의 성서해석학의 기본 틀인 율법과 복음을 가지고 그리스도교적으
로 더욱 심화시켰다고 하겠다.

77) Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 65.

3. 두 정부론

루터의 두왕국론 연구에 있어서 근본적 변화가 일어난것은 “두왕국론”이라는 용어를 “두정부론(Two Regiments)”으로 초점을 맞추면서 부터이다. 이러한 작업은 에른스트 킨더(Ernst Kinder)와 구스타프 퇴른발(Gustav Tornvall)에 의하여 시작되었다. 퇴른발은 루터가 두왕국들 혹은 영역들을 근본적으로 구분하였다는 일반적 주장에 반대하여 “두정부들”에 대하여 이야기 하였다고 주장하였다. 그는 루터가 기독교 세계와 세속세계를 이원론적으로 완전히 분리시키는 어거스틴적 두왕국론을 주장한 것이 아니라, 하나님께서 “두정부”라는 이중적 통치방식을 통하여 다스리시는 “두정부론”에 대하여 주장한 것으로 이해하였다. 즉 한편으로는 교회에서 선포하는 말씀을 통하여, 다른 한편으로는 세속 정부의 검을 통하여 다스리시는 것으로 이해 하였다는 것이다.⁷⁸⁾

이러한 퇴른발의 견해에 동의하여 파울 알트하우스도 두왕국론의 중심을 하나님의 이중적 통치 방식, 즉 두정부론에 두어야 한다고 주장하였다.⁷⁹⁾ 알트하우스는 루터의 두왕국론을 단순하게 하나님의 왕국과 사탄의 왕국간의 신약적이고, 묵시문화적인 대립의 측면에서 정의하는 것은 적절하지 못하다고 지적한다. 그는 오히려 루터가 『세속권세에 관하여』에서 세속정부의 기능 속에 결혼과 재산갈

78) Bernhard Lohse, *op. cit.*, p. 189.

79) Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*(Philadelphia: Fortress, 1972), p. 52.

은 문제들을 포함시켜 보다 넓은 의미에서 세속정부에 관하여 언급 하자마자, 세속정부(세상의 나라)를 악의 힘과 더 이상 동일시 할수 없는 변화가 루터의 두왕국론에 도래하였다고 본다. 그러므로 알트 하우스에 의하면, 『세속권세에 관하여』라는 작품 이후로, 세속정부를 하나님의 나라와 대립되는 관계로 더 이상 정의할수 없고, 나라와 정부라는 말사이에 구별이 없어졌으며, 세속정부를 지상의 삶을 보호하는 하나님의 통치질서로 이해하게 되었다고 본다.⁸⁰⁾ 다시말하면, 루터의 두왕국론이 두정부론-영적정부와 세속정부-을 형성하였고, 하나님의 나라와 사탄의 나라 사이의 대립에 그의 교리의 기초를 두지 않았다는 것이다.⁸¹⁾

(1) 하나님의 두통치 질서인 영적정부와 세속정부

루터의 “두정부론”은 그의 후기 작품 특히 『세속권세에 관하여』(On Temporal Authority, 1523)에 잘 드러나 있다. 루터가 세속권세라는 문제에 대해 기본적인 저술을 쓰게 된 것은 두가지 동기 때문이다. 첫째로, 당시의 저명한 법학자인 밤베르크 법률고문 슈바르첸

80) *Ibid*, p. 52.

81) 그러나 필자는 킨더, 퇴른발, 그리고 알트하우스등이 주장하는 것처럼, 루터의 두왕국론의 초점이 『세속권세에 관하여』에서 두정부론으로 이동하였지만, 어거스틴적 두왕국론이 두정부론과 지속적으로 결합되어 있다고 본다. 그러므로 필자는 루터의 두왕국론이 이중의 두왕국론(The Dual Doctrine of the Two Kingdoms)이라 보고, 본장에서는 이중의 두왕국론의 한축을 이루는 “두정부론”을 서술하고자 한다.

베르크가 루터에게 여러가지 교리문제에 관한 책을 한권 보냈다. 루터는 세속권위와 복음의 조화 문제라는 한가지 문제를 제외하고는 전적으로 그 내용에 찬동하였다. 그리하여 루터는 이문제에 대한 견해를 밝히기 위하여 이책을 썼다. 두번째로는 작센 공작령과 다른 지역에서 루터의 신약 성서 번역본이 금지되고 환불이 요구된 상황이 있었다. 영토의 지배자들은 이런 권리를 어디에서 끌어냈는가? 이런 질문과 정부권력의 본질에 대한 루터의 근본적인 탐구는 동시에 정부 권력의 한계성에 대한 탐구가 되었다. 그러므로 이러한 두가지 문제가 본 논문의 1,2부의 내용을 이루고 있고, 3부는 “행정가를 위한 기독교적 귀감”에 대하여 기술하고 있다.⁸²⁾ 루터는 이 저작에서 세계사 전반을 지배하는 하나님의 통치와 악마의 통치간의 광대한 구획안에 또 다시 세상을 구원하는 그리스도의 왕국(영적정부)과 삶을 보존하는 세상왕국(세속정부), 즉 “두정부”를 구분하고 두가지 방식 모두가 하나님의 통치질서임을 말한다.⁸³⁾

1) 영적 정부

루터는 『세속권세에 관하여』에서 세상을 구원하는 그리스도의 왕국 즉 영적 정부가 하나님의 통치질서임을 다음과 같이 말한다.

여기에서 우리는 아담의 후손과 모든 인간을 나누어야 하는데 먼저는

82). Heinrich Bornkamm, *op. cit*, pp. 5-6.

83) Jürgen Moltmann, *op.cit*, p.68.

하나님의 왕국을 위해서요 다음은 세상왕국을 위해서이다. 그리스도 안에서, 그리스도 아래서 바르게 믿는 모든 신자는 하나님의 왕국에 속한다. 왜냐하면 하나님의 왕국에서는 그리스도께서 왕이요 주이시기 때문이며 또한 그가 하나님의 왕국을 시작하고 이를 세우기 위해 이 세상으로 오셨기 때문이다. 이 사람들에게는 세속적인 점이나 율법이 필요치 않으며, 만약 모든 세상이 참그리스도인, 참 신자라면 지배자, 왕, 주인, 검, 율법등은 더이상 필요하지도 이용되지도 않을 것이다.⁸⁴⁾

그러므로 루터에 의하면, 영적정부는 하나님의 나라, 즉 은혜의 나라이다.⁸⁵⁾ 그런데 하나님의 은혜는 그리스도 안에 현존하기 때문에 이 나라를 가르켜 그리스도의 나라라 부르고 그리스도를 왕과 주님이라고 부른다.⁸⁶⁾ 그리스도는 그의 정부를 통하여 죄와 죽음에 갇혀있는 사람들에게 은혜와 복음을 전달함으로써 그의 통치권을 행사한다. 그리고 이 은혜 속에는 죄의 용서가 포함되어 있으며 그것과 함께 하나님의 자녀들의 자유가 포함되어 있다. 이 자유는 정죄하는 율법으로 부터의 자유이며, 하나님의 진노로 부터의 자유이며, 동시에 모든 마귀적 운명의 권세와 이 피조된 세계의 마귀적 권세로 부터의 자유이다.⁸⁷⁾ 죄의 용서의 방법으로 그리스도의 다스림은 설교된 말씀, 성례전 그리고 형제의 위안 속에 있는 기독교를 통하여 사람들에게 온다.⁸⁸⁾

84) Martin Luther, *Selections from His Writings* edited by John Dillenberger, 이형기역, 루터저작선, p. 441.

85) WA 31 I, 245 ; LW 14, 27.

86) WA 11, 249 ; LW 45, 88.

87) Paul Althaus, *op. cit.*, p. 45.

88) *Ibid.*, p. 46.

그러므로 영적정부는 그리스도께서 그의 통치권을 행사하는 장소이며, 또한 그리스도께서 그의 통치권을 행사하는 수단이다. 그리고 성령은 설교를 통하여 사람들을 감동시켜 신앙으로 향하게 만든다. 이러한 일이 발생할때에 하나님의 나라는 인간속에 임하여 강력하게 그 힘을 발휘한다. 그러므로 그리스도의 통치는 바로 그의 성령을 통하여 인간의 마음 속에서 그가 행사하는 주권이다.⁸⁹⁾ 한편, 이 나라에서는 폭력은 사용되지 않는다. 오히려 모든 것이 복음의 말씀속에 내재하고 있는 성령의 강권하는 능력을 통하여 자발적으로 행하여진다.⁹⁰⁾

그러므로 루터에 의하면 영적정부는 인간으로 하여금 참다운 크리스찬의 의를 성취하도록 도우며, 참다운 크리스찬의 의를 성취함으로써 영생을 얻게 한다. 그러므로 영적정부는 세상의 구원에 이바지한다.⁹¹⁾ 그러나 루터에 의하면, 그리스도는 그의 영적정부를 오직 그의 백성에게만 주어진다고 한다.⁹²⁾

2) 세속정부

루터에 의하면 세속정부 또한 하나님의 통치질서이다. 루터는

89) WA 11, 252, 258-259 ; LW 45, 93, 100-101

90) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 46.

91) WA 19, 629 ; LW 46, 99.

92) WA 51, 238 ; LW 13, 193.

이를 다음과 같이 말한다.

한편, 세상 혹은 율법 아래는 비그리스도인들이 속한다. 왜냐하면 소수만이 신자며 또한 극소수만이 그리스도교적 방식으로 행사함으로써 하나님은 이들 이외의 다수들로 하여금 악을 대항하지도, 자의로 악을 행하지도 않게 하기 위하여 그리스도교적 입장과 하나님의 왕국 외에 한 다른 영역을 제정하시고 이를 겹아래 두셨기 때문이다. 만약 그렇게 하지 않으면 온 세상은 악해져서 천에 하나의 신자도 드물 것이며 사람들은 서로 물고 뜯게 될 것이다. 그러므로 하나님은 이 두 영역 즉 신자들과 경건한자들이 그리스도 아래에서 성령을 통해 행하는 영적영역과 외적 평화만을 유지하고 사의없이 안정만을 추구하여는 비그리스도인과 악한자들을 제재하기 위해 세속적 영역을 제정하셨다.⁹³⁾

그러므로 루터는 하나님께서는 그리스도 안에 있는 은혜의 왕국을 세우신 동시에 세속왕국을 세우셨다고 말한다.⁹⁴⁾ 그리스도는 이 세상왕국에 참여하지 않는다. 세속적 통치자들과 백성들은 모두 하나님의 창조의 질서이다. 이러한 질서는 하나님의 창조사역과 보존사역의 신비이다. 하나님께서는 친히 정부를 수립하시고 또 보존하신다. 하나님은 정부를 단순히 세우셨을 뿐만 아니라, 그 자신이 그것들 속에서 실제로 현존하신다. 하나님은 이들을 통하여 다스리시고 말씀하시고, 정의를 집행하신다. 그러므로 정부에 불순종하고 반항하는 것은 하나님께 불순종하는 것이다. 결국 하나님 자신은 이

93) John Dillenberger, 이형기 역, *op.cit.*, p.443.

94) WA 32, 390 ; LW 21, 109.

두 종류의 의의 설립자, 주님, 주인, 보호자, 보상자이다.⁹⁵⁾

한편 하나님께서는 세속정부를 세우신 후에 특별한 과업을 주셨다. 그 특별한 과업은 백성들을 그들의 동포의 폭력과 야만적 이기심에 의해 착취당하는 것으로 부터의 보호하는 것이다. 정부는 법을 제정하여 실행함으로써 이러한 특별한 과업을 수행한다. 세속정부는 법을 범한 죄인들에게 벌을 주기 위하여 검의 힘을 사용함으로써 법과 질서를 보존한다. 그러므로 세속정부는 외형적 시민적인 의를 보존하는데 이바지 하며, 이 물질적, 지상적, 현세적 삶을 역시 보존한다.⁹⁶⁾ 그리고 이런 삶의 보존에 의해 세상은 보존된다. 그러므로 하나님께서는 전세계에, 심지어 하나님을 믿지 않는 이방인들 사이에도 세속정부를 주신다.

한편 루터에게 있어서 세속정부는 악을 억제하기 위하여 그 권력을 사용하는 것 이상의 일을 내포하고 있다. 루터는 이것을 『산수훈 강해』에서 다음과 같이 말한다.

돈, 재산, 명예, 권력, 토지, 하인들을 소유하는 것은 세속적 영역에 속한다. 이것들 없이는 세속적 영역은 유지될수 없다. 그러므로 군주 또는 제후는 가난해져서도 안되고 가난해질수도 없다. 왜냐하면 그는 그의 직책과 지위를 위하여 이와같은 온갖 종류의 재산들을 가져야만 하기 때문이다.⁹⁷⁾

95) Paul Althaus, op. cit, p. 47.

96) *Ibid*, p. 45.

97) *LW* Vol 21, 12.

즉 세속정부는 지상의 삶을 보존하는데 이바지하는 모든 것들, 특별히 결혼과 가족, 온가정, 재산, 사업 그리고 하나님께서 제정하신 모든 신분과 모든 직업을 내포하고 있다.⁹⁸⁾ 루터는 이 모든 것을 은혜와 하나님의 말씀과 신앙의 영적 실재로부터 구별한다. 그리고 이것을 외적인 것,⁹⁹⁾ 즉 우리들의 몸과 또는 “세속 검”과 관련되어 있는 것으로 기술하고 있다.¹⁰⁰⁾ 그러므로 세속정부는 백성을 기르고 또 돌보는 기능을 갖고 있는 한, 아버지 또는 부모의 직임을 행사한다. 이 기능은 죄의 사실에 기초를 두거나 또는 이 기능이 폭력으로부터 백성을 보호하는 의무로부터 온것으로 보기는 매우 어렵다. 오히려 이것은 삶의 모든 질서를 포함한다.¹⁰¹⁾ 이런 것들은 죄악으로의 인간의 타락에 그것들의 기초를 두고 있는 것이 아니다. 하나님께서는 그가 창조한 사람들을 보존하기를 원하시고 또 이러한 질서들이 그 목적을 위해서 없어서는 안될 것이기 때문에 이것들이 필요하다.

그러므로 루터가 세속정부로 이해하고 있는 모든 것은 죄의 지배 이전의 기초, 즉 이 지상의 삶의 기본적인 필요에 있어서의 기초를 갖고 있다. 이것은 루터가 세속정부는 이미 낙원안에 있었다는 것과¹⁰²⁾ 창조의 시작부터 세속정부는 제정되어 있었다고 말하는 것을

98) WA 32, 321 ; LW 21, 29.

99) WA 12, 331 ; LW 30, 76.

100) WA 11, 258 ; LW 45, 101.

101) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 48.

102) 루터는 WA 28. 441에서 이것을 다음과 같이 말한다. “하나님께서 아담에게 다음과 같이 말했을때(창 1:28), 하나님께서는 세속정부를 아담에게 위임하셨다. ‘생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라.’”

의미한다.¹⁰³⁾ 결국 세속정부는 그리스도 이전에 오래동안 존재했고 또한 세속정부는 그리스도 없이 권력을 행사해 왔다. 이것은 세속정부와 그리스도의 나라는 별개의 두 실체이며 또한 그리스도는 직접 세속정부에 관여하시지 않는다는 것을 지적해준다.¹⁰⁴⁾

(2) 두정부의 관계

1) 두정부의 차이성

루터에 의하면 두정부사이에는 명백한 차이가 있다. 먼저 지위의 차이가 있다. 비록 두정부가 다 하나님을 위하여 세워졌으나, 두정부가 동일한 지위를 갖고 있지 않다. 하나님 앞에서 우리들로 하여금 참다운 의를 성취하도록 도와주는 영적정부는 세속정부 보다 높은 지위를 갖고 있으며, 세속정부는 영적 정부보다 낮은 지위에 있다.¹⁰⁵⁾ 왜냐하면 세속정부는 오직 이 지상의 삶에만 이바지하고 이 현세의 삶과 함께 소멸되기 때문이다.

그러나 영적정부는 영원한 삶에 이바지하며, 따라서 하나님의 궁극적 목적을 성취하는데 이바지한다. 물론 세속정부도 역시 간접

103) 루터는 요한복음 20: 12-23에 대한 강해에서 세속정부가 세상의 시작 때에 이미 제정되었고 이 나라는 이성애 따른다고 주장하였다. WA 49, 137,143

104) Paul Althaus, *op. cit.*, p. 48.

105) *Ibid*, p. 56.

적인 방법으로 최대의 선, 즉 영생을 위하여 이바지한다. 그러나 세속정부는 하나님과 인간을 위하여 참으로 중요한 것을 성취하기 위한 수단에 불과하다. 영적 정부에 모든 것이 달려 있다. 이것은 하나님 자신의 정부이다. 하늘과 땅 사이의 간격이 넓듯이 세속정부와 영적정부 사이의 차이도 크다.¹⁰⁶⁾

한편 영적정부에서는 그리스도께서 명령하시고 친히 본을 보여 주신 사랑이 지배한다. 이 사랑은 제한이 없이 주고 또 용서하고, 원수를 갚지 않고, 사랑이외에 다른 무기를 사용하지 않는다. 이 사랑은 형제를 위하여 자기 자신의 생명을 잃을 용기가 있다.¹⁰⁷⁾ 그러나 세속정부에 있어서, 적어도 국가에 있어서 정의가 다스린다. 강제력을 가지고 다스린다. 왜냐하면 강제력만이 법과 정의를 보존할 수 있기 때문이다. 당국들은 복종하기를 원치 않는 사람들을 강제로 복종하게 만들지 않으면 안된다.¹⁰⁸⁾ 그리스도의 나라에서는 모든 것이 자발적이다. 그리스도의 나라에는 용서함에 있다. 그러나 세속적 정부는 보복하는 일과 벌을 주는 일을 한다.¹⁰⁹⁾ 이점에 있어서 그리스도의 나라와 세속정부는 서로 대립된다.

또한 그리스도의 나라에서 그리스도는 그의 영을 통하여 그의 말씀으로 친히 다스린다. 세속정부는 그리스도와 그의 복음 또는 성

106) *Ibid*, p. 57.

107) *Ibid*, p. 58,

108) *Ibid*, p. 58.

109) *Ibid*, p. 58.

령을 필요로 하지 않는다. 여기서는 이성이 다스린다. 그러므로 세속 정부 안에서의 자기의 직임을 성취하는 과정에서 결정을 할때에 그는 충고를 받기 위하여 그리스도에게로 갈것이 아니라 오히려 그 나라의 법으로 가야만 한다. 이 과정에 있어서, 실정법은 항상 이성에 기초하여 시험을 받아야만 한다. 왜냐하면 법은 “정의의 원천으로서 ‘의 이성으로부터 흘러나오기 때문이다.110)

그러므로 보른캄은 루터가 본작품 『세속권세에 관하여』에서 두정부 사이의 근본적인 구분을 이야기 한다고 본다. 즉 그는 루터가 이 작품에서 속권과 영권이 혼합되어 있는 중세의 통치권력의 왜곡을 바로잡기 위해 주교는 주교로서 제후들은 제후로 남아 있도록 하기 위해 두정부를 분리시키고 있다고 주장한다.111) 한편 이형기 교수도 루터가 본작품에서 국가권력이 교회의 신앙영역을 절대로 침해해서는 안되며 만일 국가가 신앙문제에 간섭하여 사람들의 영혼을 괴롭히면 그 국가는 하나님의 진노를 받아 마땅하다112)고 말함으로 두정부의 차이성을 주장하였다.

2) 두정부의 통일성

110) *Ibid*, p. 59.

111) Heinrich Bornkamm, *op. cit*, p. 7.

112) 이형기, *종교개혁사상*, p. 168

루터에 의하면, 두정부는 다 동일한 한 하나님에 의하여 수립되었다는 점에서 통일성을 지닌다. 영적정부는 인간으로 하여금 참다운 크리스찬의 의를 성취하도록 도우며, 참다운 크리스찬의 의를 성취함으로 영생을 얻게 하기 위하여 하나님에 의하여 제정되었다. 세속 정부는 악을 억제하기 위하여 세우졌지만, 그 기원은 악에 두고 있지 않다. 그러므로 세속정부는 사탄의 도성이 아니라, 신적 제도이다.¹¹³⁾ 더욱이 세속정부는 사탄을 대적하기 위하여 세워진 “하나님 자신의 일, 제도, 그리고 창조”이다.¹¹⁴⁾ 그러므로 정의가 지배하는 국가는 하나님 나라의 그림이다. 왜냐하면 세속정부는 평화와 지상의 축복된 상태를 보존하기 때문이다. 그래서 루터는 세속 정부와 그리스도의 주권, 주님이신 그리스도와 세속군주들 사이에 유비(analogy)가 있다고 본다.¹¹⁵⁾

그러므로 루터에 의하면, 동일한 하나님께서 이 두 정부의 배후에 계시며, 두정부 속에서 실제로 존재하신다. 또한 두정부 안에서 그의 선과 사랑과 자비로 다스리신다.¹¹⁶⁾ 다만 하나님께서는 각 정부 속에서 각기 다른 방법으로 역사하실 뿐이다. 그러므로 하나님께서는 두종류의 의의 설립자, 주, 주인, 보호자 그리고 보상자이시다. 이들 중의 어느 하나에도 인간적 법령이나 권위가 있는 것이 아니라 각자는 전적으로 신적이다.

113) Paul Althaus, *op. cit.*, p. 54.

114) *Ibid.*, p. 54.

115) *Ibid.*, p. 55.

116) *Ibid.*, p. 54.

한편 두 정부의 통일성은 루터의 독특한 사랑이해에서도 발견된다. 루터에게 있어서 사랑은 세상에 대한 하나님의 태도와 세속적인 일에서와 마찬가지로 영적인 일에서도 크리스찬이 갖는 책임성을 묶어주는 격쇠이다.¹¹⁷⁾ 보른캄은 이것이 루터의 정치윤리학의 토대라고 말한다. 사랑은 영적정부와 세속정부 안에서 두가지로 활동하지만 동일한 사랑이 작용하고 있다. 그러므로 보른캄은 루터의 사상이 변증법적으로 변화하고 있음을 보여준다고 주장한다.¹¹⁸⁾ 즉 루터가 초기에는 두 영역간의 구별을 강조하였으나 점차 두영역의 통일성과 상호의존에 대하여 말하고 있다는 것이다.

3) 두정부의 상호의존성

루터의 두정부론에 있어서 주목할만한 사실은 두 정부가 분명히 서로 다른 기능을 하고 본질적으로 독립된 것이지만, 이들은 서로를 필요로 한다는 것이다. 세속정부는 하나님의 나라 없이도 독자적으로 존재할수 있다. 영적정부도 이 세속정부 없이도 존재할수 있다. 그러므로 각 정부는 독립적으로 존재하고 있으며 또한 자기 자체의 본질을 성취하기 위하여 다른 정부를 필요로 하지 않는다.¹¹⁹⁾

그러나 비록 두 정부가 서로 독립된 상태로 구별되지만 이들은

117) Heinrich Bornkamm, *op. cit.*, pp. 33-34.

118) *Ibid.*, p. 24.

119) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 59.

여전히 한곳에 속해 있다. 루터는 이 두 정부를 기독교라는 한 몸속에 있는 두 신분(stations)이라고 말한다.¹²⁰⁾ 그러므로 이 두정부는 각기 상대방을 필요로 하며 또한 각기 상대방을 위하여 존재한다. 세속정부는 그리스도의 회중이 그의 임무를 수행하는데 필요한 평화를 만들어 낸다. 그러나 교회는 이 평화를 확립할 수단을 갖고 있지 않다. 교회는 오직 복음만을 가지고 있다. 또한 크리스찬은 항상 소수자의 무리이다. 그러나 악의 세력은 계속해서 존재한다. 그리고 크리스찬 공동체는 악에 대한 싸움을 결코 끝낼수 없을 것이다. 정치적 권위를 거부하고 모든 것이 복음으로부터 나올것을 기대하는 것은 사나운 야수를 매놓은 밧줄을 풀어주는 것과 마찬가지이다.¹²¹⁾ 영적정부가 세속정부를 필요로 하는 것과 같이 세속정부는 영적정부가 필요하다. 루터에 의하면, 만일 어떤 사회가 영적 정부가 공급해주는 하나님에 관한 지식과 그의 진리를 갖고 있지 않다면, 그 사회는 법과 질서를 적절하게 유지할수 없고 또 계속해서 축복을 받을수 없다. 오직 복음의 선포만이 우리들로 하여금 세속정부와 사회의 다양한 신분을 하나님의 일과 뜻으로 적절히 인정하고 그리고 존중하게 만들수 있다. 설교의 직임은 “순종, 도덕, 수양, 그리고 명예”를 가르침으로서 또 당국자들에 대한 하나님의 뜻에 관하여 모든 신분의 사람들을 가르침으로서 당국자들로 하여금 평화와 질서를 보존하도록 도와준다.¹²²⁾ 세속정부는 사람들로 하여금 외적으로 바른 행동을 하

120) *Ibid*, p. 59.

121) *Ibid*, pp. 59-60.

122) *Ibid*, p. 60.

도록 강제할 수는 있으나 사람들의 마음을 의롭게 만들 수는 없다. 그러므로 세속정부는 하나님을 향한 적절한 태도 없이 외형적으로 순종하는 위선만을 만들어 낸다.¹²³⁾

그러나 이 두정부를 서로 격리시켜 하나 없이 나머지 다른 하나만을 소유할 수 없는 것과 같이 이 두 정부를 한데 혼합시킬 수도 없다.¹²⁴⁾ 이들은 두 다른 실체이며 또 그렇게 남아 있다. 그리고 이러한 이유에서 이 두 정부는 서로 상대방을 필요로 한다. 우리들은 하나 없이 다른 하나를 가질 수 없다고 루터는 말한다. 그리고 하늘이 땅에서 멀리 격리되어 있는 것과 같이 우리들은 이 두정부의 차이를 구별하지 않으면 안된다고 그는 역시 말하고 있다.

(3) 요약과 평가

이상을 종합해볼 때, 그리스도의 영역에서는 하나님은 본질적으로 인간 영혼의 내적인 통치를 통해 인간을 영원한 삶으로 인도하고자 한다. 그러나 세속 영역에서 하나님은 지배자들에게 점을 주어 인간의 외적 행동을 다스리게 하고 질서를 유지하게 하신다. 하나님은 그리스도의 영적인 영역에서는 창조자와 보존자로서 역사하신다. 따라서 그리스도의 영적영역은 사랑과 신앙이 지배하고, 세속적 영

123) *Ibid*, p. 60.

124) *Ibid*, p. 61.

역은 정의가 지배한다. 그리스도의 영역은 용서가 지배하여 모든 것이 자발적인데 반해, 세속영역은 법과 정의를 보존하기 위하여 강압적인 힘이 수반되고 보복과 징벌이 행사된다. 그리스도 왕국에서 그리스도는 그의 성령을 통해 그의 복음으로 인격적인 통치를 하는데 반해, 세속영역은 그리스도의 복음의 말씀이나 성령이 아니라 이성으로 통치한다.¹²⁵⁾ 그러므로 이러한 두영역은 각각 독특한 법을 갖는다. 세상왕국은 시민법을 가지며, 그리스도의 왕국은 교회법을 갖는다. 영적영역에서는 오직 은총과 이신칭의 신앙을 갖는다.¹²⁶⁾

그러므로 몰트만은 루터가 하나님께서 악마세력의 제한과 와해를 위해 영적 통치권력과 세속적 통치권력인 “두 정부”를 세운것으로 이해하였다고 주장한다. 즉 이 두정부는 악마의 왕국에 피차 상이하고 구분되는 양식으로 대항하며, 각각 하나님의 의(jutitia Dei)와 세상의 의(justitia civilis)라는 고유한 의를 가진다. 또한 세속적 왕국에서는 법, 선행, 처벌하는 검(the punishing sword) 등이 통용되며 영적인 그리스도의 왕국에서는 오직 은혜, 의인, 그리고 믿음만이 유효하다. 세속적 왕국에서는 검이 군림하나 영적 왕국에서는 말씀이 지배한다.¹²⁷⁾ 그러므로 이형기 교수도 본 작품의 가장 중요한 내용이

125) Gehard Ebeling, *Luther : An Introduction to his thought*, tr. by(Wilson London Fontana Library of theology and Philsopy,1982), p. 179.

126) Hugh. T. Kerr, *A Compend of Luther's Theology*, (Philadelphia : The Westminster Press, 1972), p. 213.

127) J. Moltmann, *On Humann Dignity*, p. 68

국가의 권위의 확실한 출처가 곧 하나님이라는 사실에 있다고 말한다.¹²⁸⁾

그렇다면 왜 하나님의 이중적인 지배방식이 있어야만 하는가? 여기에 대하여 루터는 이 세상안에 믿는자와 믿지 않는자가 함께 공존하기 때문에 이세상을 복음으로만 다스릴 때 발생하는 무질서 때문이라고 주장한다. 루터는 이것을 다음과 같이 말한다.

만약 누가 이 세상을 복음으로만 통치하길 원하여 모든 세속적인 율법과 검을 폐기하고 온 세상 사람들을 율법과 검이 필요하지 않으며, 이용되지도 않을 복음 아래의 세례 받은자나 그리스도인들이라고 주장한다면, 과연 어떻게 되겠는가? 그것은 곧 모든 사람들을 물고 찢도록 야수들을 풀어 놓는 결과가 되고 말것이다.¹²⁹⁾

또 다른 한편 루터는 다음과 같이 말한다.

만약 세속적 통치와 법만이 득세한다면, 비록 그것이 신의 계명 그 자체라 할지라도 그곳에서는 오만불손만이 횡행할 따름이다. 그 이유는 아무리 고상한 행위를 할지라도 그 중심에 성령이 없는 한 그 누구도 경건해 질 수 없기 때문이다. 그러나 또한 영적으로만 이 나라와 사람들을 통치하려 한다면 악의 고삐가 풀어져서 그곳은 곧 모든 악한 것들의 활동의 장으로 전락되고 말것이다.¹³⁰⁾

128) 이형기, *종교개혁사상* (서울: 장로회신학대학 출판부, 1991), p. 168.

129) John Dillenberger, 이형기역, *루터저작선* (서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), p. 441.

130) *Ibid*, p. 445.

그러므로 루터의 두왕국론은 피차 고유한 한계를 가지고 서로 창조하는 관계이며, 두 영역이 완전히 분리된 영역이 아니라는 것을 보여준다. 이 두영역은 분리가 아니라 온전한 구별을 유지함을 그 목적으로 한다. 131) 다시말하면, 루터의 두왕국론에서, 교회와 국가는 모두 하나님의 주권에 종속된다. 그리스도의 영적 영역으로서의 교회와 세속 영역으로서의 국가는 다 하나님의 정부이다. 다만, 하나님의 주권을 행사하는 양식(mode), 혹은 방법(manner)이 두 영역에 있어서 매우 다를 뿐이다. 132) 정부라는 용어는 하나님이 세상의 세속적 영역과 영적인 영역 안에서 하나님의 의지를 실현시켜 나가는 두가지 방식이다. 133) 따라서 복음과 검을 분리시키는 것은 루터의 두영역이론을 근본적으로 오해한 것이다. 오히려 이 두영역 이론은 그 목적과 기능에 있어서 다르지만 하나님 안에서 객관적인 통일을 이루며, 이 두가지 영역은 함께 하나의 전체를 이루는 것을 전제한다.

그러므로 우리는 루터가 하나님의 두 통치질서로서 두정부를 말하고 있으며, 후기 중세기의 인문주의자들과는 달리 “세속권력”을 하나님의 주권하에 있는 것으로 보았음을 알 수 있다. 결론적으로 우리는 『세속권세에 관하여』에서 루터가 (1) 교회와 국가의 두정부를 구분하였고, (2) 두정부의 출처와 권위가 하나님께로부터 왔으며 (3) 이 두정부는 악마의 왕국에 대항하기 위하여 세워진 것으로

131) Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Vol. I. ed by William H. Lazaeth, (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p. 568.

132) *Ibid*, p. 570.

133) 지원용편, *루터사상의 진수* (서울: 컨콜디아사, 1992), p. 208.

보았다고 이해할 수 있다. 이러한 루터의 이해는 중세의 성,속을 구분하는 계층질서적 성직체계를 부수었고, 후기 중세기의 인문주의가 민족주의를 대두시키고 국가의 독립을 주장하며 극단적 세속화로 나아가는 것에 반대하여, 세속사회도 하나님의 창조세계임을 주장하는 종교개혁적 세속화의 모델을 두정부론에서 제시하였다고 볼 수 있다.

4. 이중의 두왕국론(두왕국과 두정부론)

어거스틴적 두왕국론과 두정부론이라는 상반된 주장에 대하여 프란츠 라우(Franz Lau), 게하르트 에벨링, 하인리히 보른캄(Heinrich Bornkamm), 위르겐 몰트만, 베른하르트 로제등은 “어거스틴적 두왕국론”과 “두정부론”의 종합으로 보는 루터의 두 왕국론에 대한 균형잡힌 연구를 제시하였다.¹³⁴⁾

먼저 보른캄은 어거스틴과 루터 사이의 병행구들과 차이점들을 검토하고 루터의 두왕국론이 이중적 두왕국론(어거스틴적 두왕국론과 두정부론의 종합)임을 다음과 같이 말한다.

첫째로 루터의 두 왕국론은 삼차원적이다. 즉, ① 교회와 국가의 관계. ② 일반적으로 영적인 것과 세속적인 것, 그리스도의 왕국과 세상의 왕국 사이의 관계. ③ 자신과 남을 위한 크리스찬의 활동 등이다. 둘째로 “왕국”과 “정부”는 서로 분리되어서도 서로 반복되어서도 안되는 개념이다. 두개념이 짝을 지어 공식화된 당시의 관용을 따라 루터도 엄밀하게 구분하지 않았다. 어느 경우든 통치(regnum)란 개념은 두 가지 모두 포함하고 있다. 그렇지만 두 개념은 상호분리될수 없게 얽힌 전체의 두가지 양상 즉 주권의 영역(왕국)과 주권의 양식(정부)을 가리키며, 두 양상을 구분하는데 사용될수 있다. 세째로 당연히 “두왕국”이나 “두 정부”의 전망 어느 하나만으로 루터를 다룰수 없다. 루터의 독창성은 그 둘을 결합시키는데 있다.¹³⁵⁾

134) Bernhard Lohse, *op. cit.*, p. 189.

그러므로 여기에서 보른캄은 기본적으로 루터의 두왕국론은 단순히 어거스틴적 전통의 두왕국론으로 보거나, 두정부론적 견해만으로 볼수 없고 그 둘의 결합이라고 주장한다. 즉 양개념은 상호분가분리적으로 얽혀 있는 전체의 두양상, 즉 주권의 영역(왕국)과 주권의 방식(정부)을 가리키고 있다는 것이다.

한편 몰트만도 그의 저서 『On Human Dignity』에서 루터의 두왕국론을 이중적 두왕국론(The Dual Doctrine of the Two Kingdoms)으로 표현하고 있다.¹³⁶⁾ 그에 의하면, 루터의 초기 저작들은 중세후기의 어거스틴 르네상스의 독보적 존재들이다. 따라서 루터가 활동 초기에 논한 ‘두왕국론’은 어거스틴 전통을 그대로 전승한 것으로 세계사를 목시문학적, 즉 세계사의 종국까지를 지배하게 될 하나님의 도성(civitas Dei)과 악마의 도성(civitas Diaboli)간의 투쟁이다.¹³⁷⁾ 그러나 몰트만은 세계사 전반을 지배하는 하나님의 통치와 악마의 통치간의 광대한 구획안에서 또 다시 구원하는 그리스도의 왕국과 삶을 보존하는 세상왕국사이의 재구분이 이루어지며, 하나님은 악마의 세력의 제한과 와해를 위해 두 상이한 세

135) Heinrich Bornkamm, *Luther's Doctrine of the two Kingdoms in the Context of his Theology*, trans, Karl H. Hertz, Facet Books (Philadelphia: Fortress Press, 1966) pp.16-19

136) 몰트만은 『On Humann Dignity』에서 이중적 두왕국론(The Dual of the Two Kingdoms)라는 용어를 사용하는데, 이것은 루터가 그의 저작에서 세계사 전반을 지배하는 어거스틴적 의미의 하나님의 통치와 악마의 통치간의 광대한 구획안에 또 다시 세상을 구원하는 그리스도의 왕국(영적정부)과 삶을 보존하는 세상왕국(세속정부)을 구분하고 있기 때문이다.

137) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 64.

력을 세우셨다고 한다.¹³⁸⁾ 그에 의하면, “영적 정부”와 “세속적 정부”는 함께 악마의 왕국과 대항하나 서로 상이하고도 구분되는 방식으로 맞선다. 또한 이 두왕국은 각각 고유한 의를 가진다. 그것은 하나님의 義와 세상의 義를 말하는 것으로서 영적 왕국에서는 오직 은혜, 의인 그리고 믿음만이 유효하며 세속적 왕국에서는 법, 선행, 이성, 처벌하는 검(the punishing sword)등이 통용된다. 영적 왕국에서는 말씀이 지배하나 세속적 왕국에서는 칼이 지배한다.¹³⁹⁾ 결국 하나님은 이 양대 세력을 통하여 악마의 권세를 대항하여 투쟁하는데, 한편으로 질서와 평화를 통해서, 다른 한편으로는 말씀과 신앙을 통하여 하신다.

그러므로 몰트만은, 루터의 두왕국설은 동일한 대상에 대한 상반된 감정을 함께 갖게 된다고 한다. 즉 비록 세상이 범죄로 인하여 하나님을 대적하며 봉기해도 역시 하나님의 창조계이고 그러므로 세상은 반신성과 피조성을 함께 갖는다는 것이다.¹⁴⁰⁾ 따라서 그리스도의 왕국은 악마의 왕국으로서의 ‘이세상’에 대항하지만 그리스도에 상응하는 하나님의 창조세계로서의 세상을 위한다. 몰트만은 에벨링이 바르트와 함께 이 상태를 “당착(Widerspruch)과 상응(Entsprechng)의 관계로 적절하게 묘사하였다고 한다. 우선 당착 관계란 세상의 통치(regnum mundi)가 악마의 통치(regnum diaboli) 혹은 바벨론 왕국(civitas Babelonica)으로서 그리스도의

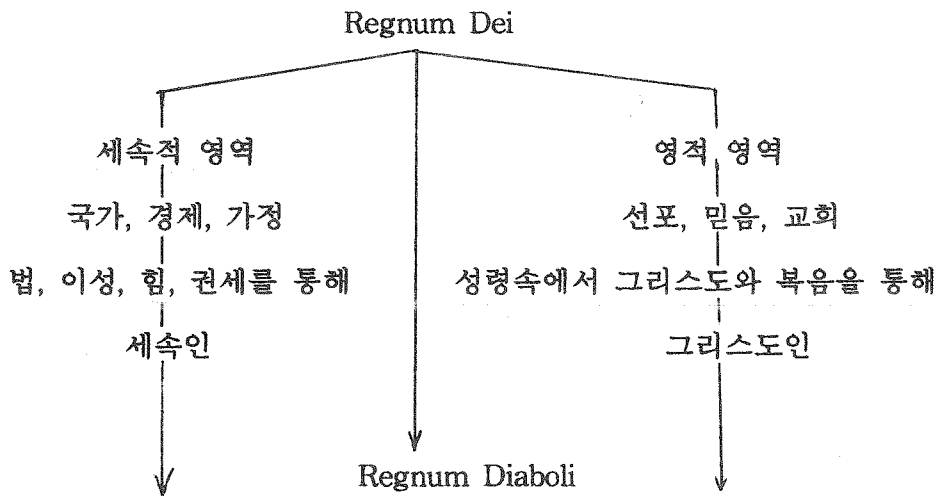
138) *Ibid*, p. 68.

139) *Ibid*, p. 68.

140) *Ibid*, p. 66.

통치(regnum Christ)에 맞서는 경우를 가리키며, 상응관계란 피조적, 현세적 시간적 세계로서의 세상의 통치(regnum mundi)가 도래하는 하나님의 영원한 왕국을 교시할 경우를 뜻한다.¹⁴¹⁾

또한 몰트만에 의하면, 루터의 두왕국론은 신자 개인에게 있어서도 마찬가지로이다. 즉 신자는 죄인으로서의 창조주에 저항하나 의인으로서의 창조주에 순응한다. 이것은 이론적으로 세상을 구분하는 것이 아니라 오히려 한 세상과 한 인간이 가지고 있는 양면성을 문제 삼는 것이다. 또한 이러한 대립과 상응의 양면성은 하나님의 왕국의 종국적 현존에 이르기까지는 간단없는 갈등 속에 있게 된다.¹⁴²⁾ 이것을 도식으로 표현하면 다음과 같다.¹⁴³⁾



141) *Ibid*, p. 67.

142) *Ibid*, p. 67.

143) *Ibid*, p. 73.

그러므로 양대 영역간의 편차에만 주목하게 되면 그리스도인이라는 결국 한편으로는 산상수훈의 복음을, 다른 한편으로는 법과 국가의 권력에 복종해야 하는 두 이질 세계의 시민으로서 역설적 존재가 된다. 그러나 두 영역을 악마를 대적하는 투쟁의 관점에서 주시하면 그리스도인이란 하나님을 믿는 신앙에 정초하여 모든 세속적 영역 속에서 증오의 악마적 국가를 대항하여 사랑의 행위를 구현하는 자가 된다. 그러므로 모든 세속 질서들은 ‘그리스도를 수용하는 한’ 창조 의 현장이 되는 것이다.¹⁴⁴⁾

그러므로 우리는 보른캄, 몰트만, 로제 그리고 에벨링이 모두 루터의 두왕국론을 어거스틴적 “두왕국론”¹⁴⁵⁾과 “두정부론”을 종합한 것으로 이해하였음을 알 수 있다. 즉 루터의 글속에서 가장 이상적으로 취할 수 있는 견해는 이중의 두왕국론이 차원을 달리하여 서로 조화를 이루며 공존한다는 것이다. 결론적으로 필자도 루터의 저작을 통하여 볼 때, 이들의 주장과 같이 루터의 두왕국론은 기본적으로 어거스틴적 두왕국론과 두정부론의 종합인 이중의 두왕국론(The Dual Doctrine of the Two Kingdoms)이라 본다.

144) *Ibid*, pp. 73-74.

145) 그리스도론적 두왕국론은 기본적으로 어거스틴적 두왕국론의 연장이다. 필자는 루터가 어거스틴적 두왕국론을 그의 독특한 율법과 복음 이해를 가지고 그리스도론적 두왕국론으로 심화, 발전시켰으나, 기본적으로는 하나님의 나라와 사탄의 나라의 대립과, 투쟁을 문제삼음으로 어거스틴적 두왕국 개념으로 흡수하여 정의하여도 커다란 문제가 없다고 본다.

IV. 두왕국안에서의 기독교인 윤리

1. 두왕국론과 관련된 윤리적 원칙

(1) 산상수훈에 대한 해석

산상수훈 속에 있는 예수의 모든 진술은 이중적 의미를 갖고 있다. 예수는 산상수훈의 말씀속에서 그의 제자들을 자유(freedom)와 사랑(love)으로 부르신다. 즉, 예수는 물질과 염려의 노예가 되지 말라고 경고하심으로 그의 제자들에게 세상과 세상의 물질과의 관계에서 자유로워야 한다고 말씀하신다. 또한 예수는 그의 제자들에게 사람들과의 관계에서 무한히 용서하고, 저항하지도 보복하지도 않는 오직 순결한 사랑으로 살것을 요구하신다.¹⁴⁶⁾

그러나 이러한 요구와는 달리 세상의 전형적인 삶의 스타일은 강자가 지배한다. 그러므로 이 사랑은 이 세상의 전형적인 삶의 양식과 정반대이다. 그렇다면 예수의 제자들은 재산과 이윤, 법, 경제, 국가, 정치 등에 의해 그 특징이 표현되는 이 세상에서 어떻게 자유와 사랑으로 사는 것이 가능한가? 예를들어, 자기의 재산을 관리하는 재산의 주인과 재판관과 정치인과 군인이 되어서도 어떻게 산상

146) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 62.

수훈의 방법으로 사는 것이 가능한가?¹⁴⁷⁾

루터는 이러한 산상수훈의 문제에 직면하여, 당시의 대립되는 두 극단적인 입장을 거부하며 자신의 독특한 이해를 전개한다.¹⁴⁸⁾ 즉 종교개혁 당시에 한편으로 산상수훈에 관하여 로마 가톨릭 교회의 공식적 해석이 있었다. 이 해석에 따르면, 아무도 이 세상 가운데서 사는 동안은 산상수훈의 내용을 완성할수 없다. 단지 이 세상으로부터 물러나서 기독교 엘리트의 무리를 형성하고 있는 작은 집단, 예를 들면, 수도원 공동체만이 산상수훈의 엄격한 요구를 성취할수 있다. 그러므로 로마 가톨릭의 견해에 의하면 예수가 선언한 금욕주의적 이상은 오직 선택된 무리들에게만 해당되는 것이다. 반면에 이 금욕주의적 이상은 대부분의 기독교인들을 위해서는 완화되고 경감되었다.¹⁴⁹⁾

다른 한편에 있어서 루터는 열광주의자들, 예를들면, 재세례파의 산상수훈의 해석과 적용에 직면하였다. 이들도 역시 산상수훈과 지금있는 그대로의 이 세상에서의 삶은 서로 대립되어 해결할수 없는 모순이라고 주장한다. 그들에 의하면, 만일 기독교인이 참으로 그들의 주님께 순종하기를 원하면, 그들은 이 세상을 떠나지 않으면 안된다. 그들은 재산, 법, 맹세하는 일, 권위의 행사, 국가의 공무, 정치, 형법의 제도, 온갖 종류의 권력의 사용, 그리고 전쟁과 같은 이 세상

147) *Ibid*, p. 62.

148) American Edition of *Luther's Works*(Philadelphia and St. Louis,1955) Vol 21. pp. 2-6.

149) *LW*, Vol 21, p. 5.

의 조직과 제도에 참여할수 없다고 주장한다.¹⁵⁰⁾

또 다른 형태의 열광주의는 예수의 진술로부터 세상은 기독교적 혁명을 통하여 근본적으로 개혁되어야만 하며, 또 복음주의의 법(evangelical law)을 따르게 만들지 않으면 안된다는 결론을 내린다. 이와같은 방법으로 이 세상은 철저하게 기독교 세계가 될 수 있고 또 지상에 있는 하나님의 나라의 모습을 취하게 된다. 이것은 열광주의의 능동주의적 형태였다. 수동주의적 열광주의가 크리스찬은 근본적으로 세상으로부터 물러나지 않으며 안된다는 것을 주장하는 것과 같이, 능동주의적 열광주의는 기독교인이 근본적으로 세상을 개혁하여 새로운 모습으로 다시 만들지 않으면 안되는 것이었다.¹⁵¹⁾

루터는 이와같은 로마 가톨릭 교회의 견해와 열광주의자의 견해에 모두 반대하였다. 루터는 예수의 진술은 있는 그대로의 세상에서의 삶에 의해서는 성취될수 없다는 그들의 공통적 전제를 거부하였다. 루터는 그들의 전제를 거부함으로써 산상수훈의 내용을 조금도 약화시키지 않는다. 그는 산상수훈의 내용을 매우 진지하게 받아들인다. 이성적으로 불가능한 것으로 생각하는 예수의 이 진술들(산상수훈)은 완전함을 위한 단순한 권고가 아니라, 모든 기독교인에게 꼭 같이 해당되는 교훈이다. 산상수훈에 관한 로마 가톨릭 교회의 해석은 산상수훈의 어려우나 진지한 요구를 바로 이해하지 못한데서 기인한다. 루터는 이러한 가톨릭의 해석을 거부한다. 동시에 루터는 기

150) *Ibid*, p. 6.

151) Paul Althaus, *op.cit*, p. 63-64.

독교인이 이세상을 떠날 필요가 없다는 것을 주장한다. 기독교인은 세상을 사용해야만 한다. 그리고 그는 이 세상의 삶을 위하여 필요한 직임과 책임을 받아들일 것을 거부해서는 안된다.¹⁵²⁾ 모든 상황에 있어서 그는 예수에게 순종하듯이 행동해야 한다. 이러한 순종에 있어서 중단 또는 일시적 중지가 있을 수 없다. 그리고 동시에 그는 정규적으로 이 세상의 시민으로서의 그의 자리를 지켜야만 한다. 이 세상의 시민으로서의 그의 자리를 지키는 일에는 재산의 소유, 재판관과 군주, 또는 군인으로서 행할 일이 포함될수 있다. 그러면 어떻게 기독교인은 이러한 이중의 삶을 영위할 수 있는가? 이 세상 안에 살면서 그것을 이용하고 또 거기에 참여하는 기독교인이 예수가 그를 거기로 부르신 자유와 사랑을 보존할수 있는가?¹⁵³⁾

루터는 이에 대하여 그의 『산상수훈강해(Sermon on the Mount), 1521』 중 마태복음 5장 3절에서 다음과 같이 말한다.

크리스찬이 금전, 재산, 토지, 종들을 외적으로 소유하는 것 자체가 잘못은 아니다. 그것은 하나님의 선물이요, 하나님이 정하신 것이다. 그러므로 어느 누가 거지이고 자신의 것은 아무것도 소유하지 않았기 때문에 축복될 수는 없다. 요구되는 것은 “심령으로 가난하게 되는 것이다”..... 돈, 재산, 명예, 권력, 토지, 종들을 소유하는 것은 세속적 영역에 속한다. 이것들 없이는 세속영역은 유지될수 없다. 그러므로 군주 또는 제후는 가난해져서도 안되고 가난해질수도 없다. 왜냐하면 그는 그의 직책과 지위를 위하여 이와 같은 온갖 종류의 재산들을 가져

152) LW, Vol 21, p. 113.

153) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 64.

야만 하기 때문이다..... 다만 모든 사람은 하나님 앞에서 그의 마음에 있어서 영적으로 가난해져야만 한다는 것을 알아야 한다. 다시말하면 자신의 확신, 위로, 신뢰를 일시적으로 있을 재산에 두지 말아야 하며, 그의 마음을 이것들에 온통 쏟고 맘몬을 우상으로 삼지 말아야 한다.¹⁵⁴⁾

여기에서 루터는 예수가 말씀하시는 세상으로부터의 자유는 외적 거리로 성립되는 것이 아니라 내적 거리로 성립된다고 말한다. 그에 의하면, 물질(맘몬)을 숭배하는 것으로 부터의 자유는 “우리들의 확신, 위안, 그리고 신뢰를 현세적 물질에 두지 않는 것”, “심령이 가난하게 되는 것”, “영적으로 모든 것을 버리는 것”을 의미한다. 그러므로 루터에 의하면 자유는 기독교인의 마음과 내적 태도의 문제이다.¹⁵⁵⁾ 그러므로 루터에게 있어서 예수의 산상수훈의 교훈은 모든 사람에게 요구되지만, 산상수훈을 행위규범(code)이라기 보다는 마음가짐(disposition)으로 간주된다.¹⁵⁶⁾

그러나 루터에게 있어서 내적 자유는 상황이 그것을 요구할때마다 행동속에서 표현되어야 한다. 예수의 제자는 모든 것을 줄수 있고 또 주어야 할 때가 있다. 이러한 때에 모든 것이 그에게서 떠나는 것을 기독교인은 허용해야 한다. 즉, 산상수훈의 요구가 세속적인

154) LW, Vol 21, p. 12.

155) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 65.

156) Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston: Beacon Press) 홍치모, 이훈영 역, *16세기 종교개혁* (서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), p. 95.

삶의 모든 차원에서 실현되어야 한다. 그래서 루터는 다음과 같이 말한다.

제 1계명에 대한 우리들의 순종과 하나님과 복음을 믿는 우리들의 신앙고백이 위협에 처할때마다 우리들은 하나님을 위하여 모든 것을 포기 할수 있게 되지 않으면 안된다. 그리고 예수의 요구는 문자 그대로 그리고 실제적으로 성취되지 않으면 안된다. 우리들은 가장 값진 진주를 위하여 모든 것을 기쁘게 포기하지 않으면 안된다.¹⁵⁷⁾

그러므로 알트하우스는 루터가 이 세상에서 산상수훈과 조화를 이루면서 살수 있는 길을 보여주고 있다고 주장한다. 왜냐하면 알트하우스에 의하면, 루터는 예수의 진술을 단지 기독교인의 개인적 태도와 준비성의 시각에서만 파악한 것이 아니라, 산상수훈을 현세에서 실현하도록 주님이 의도했던 것으로 해석했다는 것이다.¹⁵⁸⁾ 그러므로 보른카름은 루터가 산상수훈에 나온 명령의 무조건적인 특성을 그 어느 것도 경감시키지 않으며, 그 명령을 수도원 같은 특정한 영역이나 역사의 종말같은 특정한 시대에 국한 시키지 않고 모든 크리스찬에게 있어 명령 그 자체가 의미있고 구속하는 정당성을 갖고 있는 관계성의 영역을 명백히 지적하였다고 주장한다.¹⁵⁹⁾

그러나 가톨릭, 칼빈측, 그리고 재세례파에서는 모두 이러한 루

157) WA Vol 39 II, p. 40.

158) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 66.

159) Heinrich Bornkamm, *op.cit.*, p. 13.

터의 윤리적 원칙이 너무 주관주의적이요, 정적주의적(quietism)라고 비판한다. 막스 베버도 루터가 수도원적 정신을 버린 것이 아니라, 온 세상을 수도원화하여 이 세속적 세상속에서 수도원적 삶을 영위하려고 하였다고 비판한다. 그러므로 이형기교수는¹⁶⁰⁾ 오늘날과 같이 비인격화된 제도들에 비추어 볼 때 루터의 윤리는 너무 순진하기 짝이 없으며, 오늘날 제도화된 세계속에서는 그에 대응하는 새로운 윤리적 대책과 책략이 요구된다고 주장한다.¹⁶¹⁾

(2) 개인 윤리와 공적 윤리

루터에 의하면, 기독교인은 영적정부의 시민인 동시에 세속정부의 시민이다. 엄밀히 말하면 그는 먼저 이 세상 나라의 시민으로 태어나고 그 후에 하나님 나라의 시민이 된다. 그러므로 그는 두정부의 시민이다. 그리고 그는 두왕을 갖는다. 하나는 세상 나라의 왕요, 또 하나는 영적 나라의 왕이다. 그러므로 그는 두왕에게 충성을 다해야 한다. 외적 삶에 있어서는 군주에게, 내적 삶에 있어서는 양심을 갖고 신앙으로 그리스도에게 의무를 다해야 한다.¹⁶²⁾ 그러므로 기독교인은 동시에 두가지 인격이 되어서 하나님의 왕국과 세상의 왕

160) 이형기교수는 1523년 『산상수훈』(Sermon on the Mount)에서는 복음적인 사람의 순결성이 소명과 직업 이전, 곧 하나님의 말씀을 듣고 이 말씀에 귀의 하는데 달려있다고 주장하였다.

161) 이형기, *종교개혁신학사상* (서울:장로회신학대학출판부, 1984), p. 143.

162) *LW*, Vol 21, pp. 109-113.

국을 만족시킨다.¹⁶³⁾

루터는 이러한 기독교인의 실존에 입각하여 한사람 속에 두인격 또는 두 타입의 직임(the two types of office)이 결합되어 있다고 주장한다.¹⁶⁴⁾ 즉 “자신을 위해서 행동하는 사람”과 “ 다른 사람들을 섬기는 의무를 갖고 다른 사람을 위하여 행동하는 사람” 또는 “개인”(private person)과 “공인”(public person)의 실존이 그것이다.¹⁶⁵⁾ 다시 말하면 루터는 영적정부와 세속정부의 두 영역 속에서 사는 기독교인은 나의 이웃과의 사적인 관계에 있어서 개인(個人)으로 살아가고, 나의 공직, 즉 다른 사람들에 대한 책임을 지는 나의 신분 속에서는 공인(公人)으로 살아간다는 것이다. 그러므로 루터에 의하면, 기독교인은 개인적 실존의 차원에서는 개인윤리가 적용되고, 공인의 차원에서는 공적윤리가 적용된다. 루터는 『산상수훈(Serman on the Mount)강해(1521)』에서 기독교인의 개인윤리의 삶을 다음과 같이 말한다.

공식적인 지위와 권위를 떠나 사적개인으로서 사는 기독교인들은 결코 복수를 하려고 해서는 안된다. 만일 어느 누가 한쪽 뺨을 때린다면, 기독교인들은 필요한 경우 다른 쪽 뺨도 돌려댈 태도를 지녀야만 한다. 그리고 그들은 그들의 주먹으로의 복수 뿐만 아니라 그들의 마음, 생각, 모든 권력을 통한 어떠한 보복도 억제해야 한다.¹⁶⁶⁾

영적정부에서는 상호간에 사랑과 섬김만이 지배적이어야 한다. 심지어

163) *LW*, Vol 45, p. 96.

164) *LW*, Vol 21, p. 109.

165) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 67.

166) *LW*, Vol 21, p. 106.

우리를 사랑하지 않으며 미워하고 해하는 사람들을 향해서도 마찬가지이다. 기독교인들이 악에 저항하지 말아야 한다는 것, 복수를 해서는 안된다는 것, 공격자들에게 다른 뺨도 돌려대야 한다는 것은 예수님이 바로 영적 나라에 속한 기독교인들에게 말하는 것이다.¹⁶⁷⁾

여기에서 루터는 기독교인은 자신의 인격과 일이 연관되어 있는 개인윤리의 차원에서 어디에서나 법과 강제를 버려야 하고, 선을 행하고 불의에 견디라는 예수의 명령을 따라야 한다고 말한다. 다시 말하면, 영적정부에 속한 기독교인은 자신의 복리가 개입되었을 때에는, 비록 그의 이웃이 그의 원수일지라도, 그의 이웃을 섬기는 일 이외에 다른 일을 해서는 안된다는 것이다. 또한 그는 자기 자신을 방어하지 않고, 악에 저항하지 않고, 사법권의 도움을 받기 위하여 당국에 고발하지 않고, 그리고 원수를 갚지 않고, 부당한 일을 그대로 받아들일 준비를 하는 것이 예수와 사도들의 가르침과 일치한다고 말한다. 한마디로 말하면 그리스도의 나라에 속해있는 사적 개인으로서의 기독교인의 윤리 법칙은 모든 것에 대한 관용, 용서, 악을 선으로 갚는 것이다.

반면, 기독교인은 세속정부에 속해 있다. 그러므로 세속인으로서 기독교인은 이웃이나 공동체의 대의가 걸려 있는 공적 윤리의 차원에서는 모든 적절한 수단을 사용하여 불의에 대항하여 싸워야 한다. 루터는 『산상수훈강해(Serman on the Mount),(1521)』에서 이것을

167) *Ibid*, pp. 108-109.

다음과 같이 말한다.

한편 황제의 나라에서는 어떠한 불의에 대해서도 관용해서는 안되며 잘못을 막고 그것을 처벌하며 정당한 것을 방어하고 유지하도록 노력해야 한다. 그리고 이것을 각자의 직책 또는 지위가 요청하는데 따라서 그렇게 해야 한다.

이러한 영역에서는 “다른 뺨도 돌려 대라거나 겹옷을 달라면 속옷까지 벗어주라”고 가르치는 것은 잘못된 것이다. 그것은 우스꽝스러운 일로서 이(蠱)들이 몸을 물어 뜯는데도 이상의 성서 말씀 때문에 이(蠱)들을 죽이기를 거절하고 자신은 악을 참고 견뎌야 하고 거기에 저항하면 안된다고 하는 미치광이 성자와 같다 하겠다.¹⁶⁸⁾

즉, 루터에 의하면, 세속정부에 참여하는 사람들의 직무는 법과 형벌을 집행하고 여러 계층, 여러 사람들 가운데 존재하는 특성들을 유지시키고, 재산을 분배하는 것이다. 그러므로 이 세속의 정부의 직무에 참여하는 공인으로서 기독교인은 그에게 돌보도록 위임된 사람들을 보호하고, 그의 이웃의 복리에 영향을 주는 일들을 처리하는 공직을 수행할 때에, 그는 모든 조건 아래서 그들을 보호할 의무를 지니며, 악을 반대하고, 방지하며, 악을 벌하고, 저항하는데 그의 힘을 사용할 의무를 수행해야 한다. 즉 그는 그의 공직의 한계내에서 온갖 악에 저항해야 한다.

그러므로 보른캄은 루터가 그의 두 왕국론 안에서 기독교인을

168) LW. Vol 21, pp. 109-110.

이중적 전망으로 보고, 그에 따라 그의 삶에는 두가지 관계성이 있는 것으로 보았다고 주장한다.¹⁶⁹⁾ 즉 “ 한편으로는 자신의 생존, 동료에 대한 개인적 태도, 복음의 증거로 이 영역에서는 용서, 인내, 희생이라는 무조건적인 계명이 우세를 차지한다. 반면 일반적으로 인류가 “함께 사는 공동생활”이 있다. 이 안에서 법은 반드시 악에 대한 확고한 한계를 설정해야 하며, 기독교인은 그 누구도 불의를 당하거나 다른 자의 희생물이 되지 않도록 도와야 한다. 두가지 복합적 관계성에서 기독교인은 그에 상응한 수단들에 따라 해야 한다는 것이다.

(3) 사랑 안에서 연합

루터에 의하면, 기독교인이 그의 삶의 두영역, 즉 영적정부와 세속정부에 있어서 완전히 다른 윤리적 태도와 활동은 서로 모순되지 않는다. 루터에게 있어서 개인윤리와 공적윤리 사이의 윤리적 이원론(ethical dualism)은 기본적으로 깊은 연합이 그 차이와 반대의 한 가운데 있다.¹⁷⁰⁾ 이 연합은 바로 사랑의 직임이다.¹⁷¹⁾ 루터는 이것을 「세속권세에 관하여」에서 다음과 같이 말한다.

169) Heinrich Bornkamm, *op.cit.*, pp. 12-15.

170) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 70.

171) LW, Vol 21, p. 20.

모든 사람은 바울이 고린도 전서 12장 13절에서 가르치고 있듯이 그것이 구약이든 신약이든, 유대적이든 이방적이든 이웃의 선을 위하는 것이면 해야 할 의무가 있다. 왜냐하면 사랑은 모든 것에 스며들어가며 모든 것을 초월하여 오로지 다른 사람들의 유익을 위한 것만을 생각하고 그것이 옛것이냐 새것이냐를 묻지 않기 때문이다. 그런 까닭에 칼의 사용에 대한 전례들도 자유의 문제이며, 당신이 그것들을 따를 수도 있고 따르지 않을 수도 있다. 그러나 당신의 이웃이 그것을 필요로 할때 사랑은 당신을 강제한다. 172)

즉 루터는 기독교인이 그의 활동속에서 사적 개인으로 행동하거나 또는 공직자로 행동을 하거나 그는 사랑 자체의 활동속에서 그 일을 한다는 것이다.173) 물론 루터에 의하면, 기독교인이 개인윤리의 차원에서 그들의 이웃에 대하여 행하는 직접적 봉사와 공적윤리의 차원에서 공직자들이 이웃의 생명을 보호하고 그를 섬기는 행정 사이에는 큰 차이가 있다고 한다. 그러나 루터에게 이러한 차이는 단지 그들의 활동의 형식이 다를 뿐이지, 오히려 이 활동의 의미의 차원에서 다른 사람의 삶에 봉사한다는 커다란 공통점이 있다. 유일한 차이가 있다면, 그것은 한 경우에는 사람들 사이에서 직접적인 개인의 만남에서 봉사하는데 반하여, 다른 한 경우에는 사회 생활을 뒷받침하고 있는 구조와 질서를 통하여 봉사하는 것이다.174)

그러므로 루터는 기독교인은 자기 개인에게만 영향을 주는 일을 할 때와 다른 사람을 위하여 공적 책임을 수행할 때에 각기 다른 방

172) John Dillenberger, *op.cit.*, p, 450.

173) Paul Althaus, *op.cit.*, p. 70.

174) *Ibid*, p. 70.

법으로 행동하지만 두영역 속에서 역사하고 있는 것은 동일한 하나의 사랑이다.¹⁷⁵⁾라고 말한다.

한편 루터에게 있어서 이 사랑은 구원의 감사와 기쁨에서 흘러 나오는 사랑(quellende Liebe)이다. 즉 신앙이 사랑으로 활동하는 것이다. 그러므로 루터의 윤리는 구원론을 전제한 윤리이다. 그러나 칼빈은 멜랑크톤의 “율법의 제 3사용”(the third use of the law)을 강조하여 이를 기독교인의 윤리의 근거로 삼았다. 칼빈에 의하면, 율법은 기독교인의 윤리적 삶을 위하여 기독교인으로 하여금 기독교적 선행의 동기인 칭의 내지는 구원에 침잠해 버리게 하지 않고, 계속 윤리적인 삶을 훌륭하게 영위하도록 자극하며 명령한다는 것이다. 그러나 루터는 개혁교회가 강조하는 이 “율법의 제 3사용”을 받아들이지 않았다. 즉 루터에게는 신앙의 내용인 자비로운 하나님에 대한 신뢰, 그리고 여기에서 자연발생적으로 우리 나오는 기쁜 마음이 가장 중요하다. 그 결과 루터의 윤리는 윤리적 삶의 동기에 무게를 두는 것은 기독교인의 율법주의를 경계한다는 점에서는 훌륭하지만 개혁교회가 주장하는 기독교 윤리의 실현에 있어서는 아무래도 그 약점을 면할수 없다.¹⁷⁶⁾

그러므로 라인홀드 니버는 루터의 윤리적 준거인 사랑은 불가능의 윤리적 전거라고 비판한다.¹⁷⁷⁾ 그에 의하면, 냉혹한 이기심과 오만으로 가득 차 있는 인간의 사회적 실체속에서 루터의 사랑의 법은

175) *Ibid*, p. 71.

176) 이형기, *종교개혁사상*, pp. 138-139.

177) 김철영, *믿음과 삶의 윤리학: 기독교 윤리학 방법과 과제* (장로회신학대학출판부, 1994) p. 49.

뚜렷한 정치적 및 도덕적 원칙을 도출하는데 실패하였다고 본다.¹⁷⁸⁾ 왜냐하면, 정통적 사랑의 법은 국가에 대한 복종만을 요구하고 국가가 정의의 실현에 책임이 있음을 소홀히 했다는 것이다. 그 결과 국가에 대한 무비판적 태도가 국가의 신격화 독재화의 소지를 마련해 주었다는 것이다. 이런 점에서 루터의 관점은 극단적인 비판주의적 태도를 견지함으로써 인간의 정치 및 사회생활에 있어서 직접적인 사랑의 윤리적 준거를 잃고 말았다는 것이다.¹⁷⁹⁾ 그러므로 라인홀드 니버는 기독교 현실주의(Christian realism)적 입장에서 예수 그리스도의 십자가를 통하여 드러난 하나님의 사랑의 법의 실제적 접근 문제에 관심을 가지고 기독교의 아가페 사랑을 사회적 상황속에 접근시켜 보려고 했다. 그는 이러한 방법으로 사랑(Love)과 정의(Justice)의 변증법적 관계를 제시하였다.¹⁸⁰⁾

178) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, p. 87.

179) *Ibid*, p. 53.

180) *Ibid*, p. 59.

2. 저항의 권리에 관하여

루터에 의하면, 세속정부는 하나님의 두통치 질서 가운데 하나이다. 그러므로 하나님께서 세속정부를 친히 수립하셨고, 보존하신다. 또한 단순히 세우셨을 뿐만 아니라, 그 자신이 그들속에 현존하시며, 그들을 통해 다스리시고, 말씀하시고 친히 집행하신다. 또한 그들을 통하여 인간의 생명을 보존하신다. 그러므로 기독교인은 정부를 선물로 주신데 대하여 하나님께 특별히 감사하지 않으면 안된다. 한편 루터에 의하면 정부의 모든 권위는 부모의 권위에 근거를 두고 있다. 즉 정부의 다스리는 권위는 부모의 직임으로부터 온다. 그러므로 기독교인은 부모님에게 순종하고, 공경하는 것과 같이 정부에게 순종하고 복종함으로써 정부의 권위를 존중하여야 한다.¹⁸¹⁾

그러나 만약 정부당국이 교회와 기독교인에 대하여 그들의 권한을 남용할 경우에 교회와 기독교인은 어떻게 반응해야 하는가? 즉 기독교인에게 국가에 대한 저항권이 있는가? 루터는 이 문제에 대하여 『군인들도 구원받을수 있는가 ?(1526)』에서 다음과 같이 말한다.

성경에 따르면 그리스도인이고자 하는 사람은 그의 정부가 정의롭게 행하든지 불의하게 행하든지 그 정부에 대해 반역하는 것은 결코 바른 것이 아니다. 오히려 그리스도인은 억압과 불의를, 특히 그의 정부에 의한 것은 견뎌야 한다.¹⁸²⁾

181) LW, Vol 13, p. 58.

182) Hugh Kerr, *A Compend of Luther's Theology* (Philadelphia: The Westminster Prss, 1966), p. 230. 김영한번역, 루터신학개요 (서울: 대한예수

여기에서 루터는 기본적으로 정부가 의롭게 행정을 하거나 불의하게 행정을 하거나 정부당국에 복종하지 않으면 안된다고 말한다. 왜냐하면 비록 어떤 정부가 옳지 않은 행동을 하고 또 불의를 보호할지라도 그 정부는 하나님께서 세워주신 정부로서의 성격과 권위를 완전히 상실한 것이 아니기 때문이다. 그러므로 정부에 불순종하고 반항하는 것은 하나님께 불순종하고 반항하는 것이다. 또한 루터에 의하면, 정부가 벌을 줄때에 하나님 자신의 진노가 작용하고 있다. 관리들이 가끔 그들의 직권을 남용하고 멋대로 행동하고 그리고 불의를 행하는 무뢰한일 경우에도 마찬가지이다. 또한 루터에 의하면 정부당국은 오직 하나님에 의해서만 심판을 받는다. 그러므로 혁명과 반항은 하나님의 재판상의 기능을 침해하는 것이다.

결국 루터는 저항권을 인정하지 않고 순종과 참고 견디는 것만을 말하고 있다. 그도 그럴것이 루터는 국가를 하나님의 섭리와 은혜가 매개되는 기관으로 보았고 폭군의 경우 역시 하나님의 진노를 대변하는 인물로 받아들였기 때문이다.¹⁸³⁾ 그러나 하나의 예외가 있다. 루터는 그 예외를 다음과 같이 말한다.

가끔 일어나는 일처럼 불림을 받은 일시적인 권력과 당국이 신민으로 하여금 하나님 계명들에 위배되도록 행하기를 요구하거나 또는 그것들을 행하기를 방해하는 일이 일어나야 한다면, 거기서는 순종은 끝이며 의무도 무효화된다.¹⁸⁴⁾

교장로회총회출판국,1991), p. 297.

183) 이형기, *종교개혁신학사상*, p. 169.

184) Hugh Kerr, *op. cit.*, p. 231. 김영한편역, *op.cit.*, p. 297.

여기에서 루터는 정부가 그의 권위의 한계를 벗어나 하나님과 그의 말씀에 반대하는 행동을 하도록 우리에게 강요할 때에- 예를들면, 복음의 진리를 부인하거나 반대하는 일- 루터는 사도행전 5장 29절에 근거하여 복종해야 할 우리들의 의무가 끝났다는 것을 주장한다. 정부가 하나님의 말씀과 신앙의 문제에 관여하지 않고 다만 이 세상의 물질적 삶을 돌보는 일을 한다는 조건에서만 기독교인은 정부에게 복종할 의무가 있다.¹⁸⁵⁾ 하나님의 말씀과 신앙과 관련된 일에 있어서 조차 복종할 것을 요구하는 정부는 이미 하나님이 세워주신 정부가 아니다. 그러므로 결국 루터에게 있어서 다만 저항할수 있는 경우는 정부가 하나님의 계명에 위반되는 행동을 하게 할때만 인정되었다.

한편 1530년의 아우스부르크 국회는 개신교인들이 회개하지 않으면 그들을 대항하여 무력 사용을 인가하는 보름스 국회의 칙령을 이행할것을 결정했다. 그래서 이 국회는 저항의 문제에 대하여 다시 한번 최우선적인 질문을 던지게 만들었다. 그러나 그때 조차도 루터는 영혼과 고통받는 양심들을 돌본다는 관점으로부터 그 문제를 조사하는 것을 기본적으로 계속하였다. 그가 이미 그의 논문 「군인들도 구원받을수 있는가?,¹⁵²⁶」에서 전개하였던 전제들에 기초하여 이제 루터는 비록 이러한 상황들에서도 개신교 제후들은 황제에게 저항할 아무런 권리가 없다고 결론을 내렸다. 다만 법률가들에 의해서 황제가 제후들을 통제하는 권한을 벗어난 역할을 수행한다고 지

185) John Dillenberger, 이형기역, *op.cit.*, p. 457-460.

적 받은후에야, 루터는 1531년 2월에 형성된 슈말칼덴 동맹들과 같은 방어적인 연대에 대한 그의 반대를 철회하였다. 그러나 루터가 비록 당시의 엄청나게 많은 정치적인 문제들에 관한 무수한 견해들을 썼지만 그가 명백하게 이 연대를 지지했던 것은 단 하나도 없었다. 결국 루터는 그의 정부와 두 왕국론에 대한 견해에 관하여 그의 기본적인 입장을 더 이상 발전시키지 않았다.¹⁸⁶⁾

이러한 저항권에 대한 루터의 이해는 종교개혁 당시 좌경화 종교개혁자들의 견해와 비교해 보면 더욱 분명하게 이해된다. 좌경화 개혁자들 중 대표적인 토마스 뮌처는 세속정부는 당국에 의해 착취되는 죄로 가득찬 나라요, 성령을 받지 못한 불신앙의 나라임으로 성령을 받은 하나님의 선민들에 의해 혁명을 통해 하나님 나라로 바뀌어야 할것으로 생각하였다. 그리하여 정부에 대한 혁명과 저항을 적극적으로 인정하였다. 또한 재세례파들은 세속정부를 자신들과 절대적으로 대립적인 관계로 보고 극단적 분리주의와 무저항 평화주의로 나아갔다. 그결과 토마스 뮌처와 그의 추종자들은 세속권력에 의해 무자비하게 살육되었고, 재세례파는 세속권력에 의해 탄압과 순교를 당하였다. 이러한 상황에서 세속권력에 대한 루터의 이해, 특히 저항권에 대한 이해는 당시의 역사적 상황에서 가장 현실적인 대안이었다고도 할수 있다.

그러나 저항권에 대한 이러한 루터의 이해는 루터파들에게 그후의 역사속에서 정치권력에 대한 비판적 태도를 취하는 것을 어렵게

186) Bernhard Lohse, *op.cit.*, p. 96.

만들었다. 특히 독일의 히틀러 치하에서 독일국가교회는 이러한 루터의 저항권에 대한 이해로 인해 히틀러의 국가권력의 악용과 전제 정치에 항거하지 못하고 오히려 이에 동조하는 입장을 취하게 되었다. 그러므로 이형기 교수는 루터의 정치윤리는 결과적으로 주어진 제도나 질서를 악을 제약하는 하나님의 제정으로 보는 현상유지의 윤리이며, 다분히 보수 정치신학적 경향이 지배적이었다고 말한다.

3. 공직에 관하여

루터에 의하면, 정부는 하나님의 말씀에 의하여 세워진 “신적인 질서”이다. 그러므로 가장 높은 공직에서부터 가장 낮은 공직에 이르기 까지 정부의 모든 공직들은 하나님에 의해서 창조된 질서이다. 그래서 루터는 『세속권세에 관하여(1525)』와 『군인들도 구원받을 수 있는가?(1526)』에서 각각 기독교 신앙을 가지면서도 관현이 될 수 있는가? 혹은 전시에 군인의 사역을 수행할 수 있는가? 라는 질문에 답하여, 당시의 전통적인 입장, 즉 로마서 13장과 베드로전서 2장에 근거하여 관현 혹은 칼의 직책은 하나님에 의하여 악을 행하는 자들을 벌주고 경건한 이들을 보호하기 위해서 제정된 하나님의 도구요, 수단으로 이해한다. 그는 또한 직책과 인격사이 혹은 사역과 그일의 사역자 사이를 구분하고 그 직책은 그 자체로서 하나님이 주신 것으로 이해 하였다. 그러므로 루터에게 있어서 기독교인은 마땅히 관현이 될 수 있다. 루터는 『세속권세에 관하여(1525)』에서 이것을 다음과 같이 말한다.

그러므로 당신은 교수형 집행인, 하급관료, 재판관, 군주, 제후가 부족한 것을 발견하고 당신 자신이 자격이 있다고 생각하거나 세상에 필요한 통치권이 경시되거나 사라지지 않도록 하기 위하여 그러한 직책을 맡아야 한다.¹⁸⁷⁾

187) John Dillenberger, 이형기역, *op.cit.*, p. 448.

한편, 그는 『군인들도 구원 받을 수 있는가?(1526)』에서도 다음과 같이 말한다.

하나님께서 악한 자들을 벌하고 선한 자들을 보호하고 평화를 보존하기 위해서 칼을 제정하셨다는 바로 그 사실은 전쟁과 살상이 전시와 군법에 따라 일어나는 다른 모든 것들과 함께 하나님에 의해서 제정되었다는 것을 강력하고도 충분하게 증거한다.¹⁸⁸⁾

그러므로 루터에 의하면, 기독교인이 정부의 공직을 받아들여 세속정부에 능동적으로 참여하는 것은 국가의 권위를 인정하고, 존중하고, 지지하는 것이며, 하나님께 드리는 아름다운 감사제이며 최고의 봉사이다.¹⁸⁹⁾ 그리고 또한 기독교인에게 정치적 공직은 남을 돕는 가장 고상한 활동을 할수 있는 기회가 된다. 그러나 루터에 의하면, 정치적 공직에는 위험이 따른다. 가장 큰 위험은 통치자가 본래의 목적대로 백성을 섬기지 않고 자기 자신의 이기적 목적을 달성하기 위하여 그의 백성을 이용하고 또 개인적 이득을 얻기 위하여 그의 힘과 권력을 사용하는 것이다. 또 하나의 위험은 정치적 공직에 있는 사람들은 하나님을 대신하여 자신이 통치자의 자리에 앉기가 쉽다는 것이다.¹⁹⁰⁾ 그러므로 루터는 자아의 이익과 유익만을 구하면서 산 무책임한 정부관리는 하나님의 심판대 앞에 설때에 그의 공직에 의하여 고발을 당하여 정죄를 받을 것이며, 사랑으로 행하지 않

188) *LW* Vol 46, p. 95.

189) Paul Altaus, *op.cit.*, p. 121.

190) *Ibid*, p. 121.

은 모든 일도 저주를 받을 것이라고 말한다.¹⁹¹⁾ 이러한 결과로 루터는 군주가 진실한 기독교인이 되어 하나님의 목적대로 그의 공직을 수행하는 일은 매우 드물게 된다고 말한다.

그러나 그럼에도 불구하고 정부 관리는 역시 기독교적 사랑으로 행동할 수 있다. 그리고 이 사랑으로 그들은 강제로 백성을 지배하고 싶은 유혹을 물리칠수 있고 또 그들 자신의 이익보다는 그들의 신하들의 복리를 구할수 있다.¹⁹²⁾ 그러므로 루터는 군주들에게 자신들의 권력을 배제하고 예수를 따를 것을 촉구한다. 그리고 군주가 기독교인이 되는 것은 국가의 번영을 위하여 매우 중요하며, 모든 통치자들이 기독교인이 되기를 바란다.¹⁹³⁾

한편, 루터에게 있어서 기독교인의 공직에 참여하는 것은 본질적으로 “의인이면서 죄인”(simal Justus et peccator)인 인간의 실존에서 기인한다. 즉 기독교인은 “의인이면서 죄인(simal justus et peccator)인 까닭에 두 왕국에 모두 예속되어 있다. 그러므로 밖으로부터 오는 그리스도의 의(alien Righteousness)에 의하여 구원 얻고, 칭의받은 기독교인은, 그 칭의에 근거하여 저 세상을 향하여 하나님의 명령과 요구를 수행하는 것이다. 즉 신앙과 사랑의 영역으로서 칭의받은 기독교인은 세속사회와 세속 역사속에서 거룩한 삶을 살아야 한다. 그러므로 이러한 이신칭의 차원에서 기독교인은 공직을 마

191) *Ibid*, p. 122.

192) *Ibid*, p. 122.

193) *Ibid*, p. 123.

땅히 수행하여야 한다.¹⁹⁴⁾

이와 같은 루터의 공직이해는 당시 로마 가톨릭과 좌경화 종교 개혁자들의 그것과 비교해보면 훨씬 훌륭한 장점을 지니고 있다. 당시 중세의 로마 가톨릭 교회는 성, 속의 이분법을 통하여 교회만이 거룩하고, 세속적인 국가와 세상은 거부하는 태도를 지녔었다.¹⁹⁵⁾ 마찬가지로 좌경화 종교개혁자들도 교회와 국가의 분리와 무정부주의를 주장하여 결과적으로 교회가 세상을 거부하는 입장을 취하였다. 특히 재세례파는 그들의 신앙고백서인 『셀라타임 신앙고백서,(1527)』에서 그리스도께서 자신을 왕 삼으려 했던 사실을 피하셨음을 들어 그리스도인은 마땅히 그리스도의 발자취를 본받아 위정자가 되지 말 것을 주장했다.¹⁹⁶⁾ 즉 공직은 물론 병역의 의무를 거부한 것이다. 그러나 이러한 로마 가톨릭과 좌경화 종교개혁가들의 주장은 근본적으로 기독교인으로서 지녀야 할 역사와 사회에 대한 책임성을 결여하고 있다. 특히 이들은 하나님의 동일한 주권의 영역인 역사와 사회, 국가와 문화를 도외시 한다.¹⁹⁷⁾ 그러므로 세속적인 삶을 거룩하게 하고자 했던 루터의 공직이해(직업윤리)는 어거스틴적 두왕국사상에 입각하여 있으면서도 사회와 역사, 국가와 문화에 해석에 대하여 보다 적극적인 특징을 지니고 있으며, 이후 종교개혁가들에게도 긍정적인 영향을 주었다.

194) 이형기, *종교개혁신학사상*, p. 58.

195) 이형기, *본회파의 신학사상*, p. 316.

196) John H. Leith, *Creeds of the churches*(Atlanta:John Knox press, 1963), p.287.

197) 이형기, *op.cit.*, p. 316.

4. 전쟁에 대하여

루터는 전쟁이 인간을 괴롭히는 커다란 재앙들 가운데 하나로 종교를 파괴하고 국가를 파괴하고 가정을 파괴한다고 보았다. 그러나 루터는 또한 전쟁을 궁극적으로 하나님의 섭리요 심판으로 이해한다.¹⁹⁸⁾ 그래서 루터는 하나님의 통치질서인 세속정부의 역할 가운데 백성들을 외부의 침입으로부터 보호하기 위하여 전쟁이 필요함을 말한다. 루터는 이것을 「군인들도 구원을 받을수 있는가?(1526)」에서 다음과 같이 말한다.

어떤 전쟁들은 공격을 받지도 않았는데 싸우려고 하는 욕망과 의지로 부터 시작된 것이며, 다른 어떤 것들은 상대방에 의해 공격을 받은 후 필연성과 강압에 의해 전쟁을 하는 것이다. 첫째 종류는 욕망의 전쟁, 둘째는 필연의 전쟁이라 부를수 있다. 첫째 종류는 악마에게 속하며, 하나님이 그에게 행운을 주지 않는다. 둘째 종류는 인간적 불행이며 하나님이 그들을 도와 준다.¹⁹⁹⁾

그러므로 우리는 여기에서 루터가 전쟁을 욕망의 전쟁과 필연의 전쟁등, 두 종류로 나누고 필연의 전쟁, 즉 침략에 대한 방어일 경우에만 전쟁의 정당성이 용인하고, 결코 침략 전쟁의 경우에는 그 정당성을 용인하지 않았음을 알 수 있다. 또한 루터는 종교적 이름으

198) Hugh Kerr, *op. cit.*, p. 197-200. 김영한 편역, *루터신학개요* (서울:대한예수교장로회총회출판국, 1991), pp.261-265.

199) *LW*, Vol 46, p. 104.

로 전쟁하는 십자군 전쟁이나 성전(聖戰) 같은 것을 거부했다. 그는 이것을 『터키 전쟁에 관하여(On War against the Turk), 1529』에서 다음과 같이 말한다.

크리스찬이기를 원하며 더욱이 최고의 크리스찬 설교가이기를 원하는 교황이 교회 군대나 그리스도의 군대를 인솔하는 것은 옳지 않다. 교회는 검으로 투쟁하거나 싸우지 말아야 하기 때문이다.²⁰⁰⁾

이와같은 루터의 거부는 그의 두왕국론에 근거한다. 루터가 볼 때에 교회는 성령의 검만을 지닌다. 교회는 하나님의 말씀과 기도로써 마귀에 대항한다. 반면 국가는 외적인 것, 즉 물질적이고 세속적인 일과 관계한다. 그러므로 군사력을 가지고 싸우는 임무는 교황이 아니라 황제에게 주어져 있다.

이러한 루터의 전쟁론은 기본적으로 정당전쟁론에 근거하여 있다. 베인톤에 의하면,²⁰¹⁾ 정당전쟁론은 콘스탄틴이 기독교를 공식화하고 로마 제국이 기독교를 국가적인 종교로 수납하는 과정에서 로마제국의 국가적인 생존을 위협하는 이교도들의 위협속에서 발전되었다고 한다. 그리고 몰트만에 의하면²⁰²⁾ 이 정당전쟁론의 요점은 1. 전쟁은 합법당국을 통해 수행되어야 하며 국가의 공익에 기여하여야

200) J.M. Porter, *Luther: selected political Writings* trans. by Hong Chi Mo (seoul:Concordia Press,1985), p. 123.

201) Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace*(Nashville:Abingdon Press,1960), pp. 85-100.

202) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 119.

한다. 2. 전쟁은 선한 목적에서 행해져야 한다. 3. 전쟁은 유익한 결과가 기대되어야 한다. 따라서 戰前보다 戰後의 상황이 더 호전되어야 한다. 4. 긴장 완화를 위해 모든 평화적 수단이 망라되어야 한다. 5. 수단이란 그것을 통해 극복되어야 하는 악보다 더 온건해야 한다. 즉 수단은 목적에 상응해야 한다. 6. 군민은 구분되어야 하며, 민간인은 보호되어야 한다는 것이다.

이러한 정당전쟁론에 근거하여 루터는 전쟁을 국가의 정치적 기능의 한 측면으로 보았다. 그에 의하면, 전쟁은 오직 침략자에 의하여 강요된 방어전(defensive war)이어야 하고, 다만 최후의 수단이어야 한다. 전쟁의 목적은 백성들을 보호하고 평화에 있어야 한다. 또한 전쟁의 일차적인 기능은 중세적인 의미에서 영토의 방어에 있다. 이런 근거에서 루터는 터키인들이 불신자이기 때문이 아니라 침략자이기 때문에 저항해야 한다고 주장하고, 터키인과의 전쟁을 묵인하였다.²⁰³⁾

한편 루터는 강요된 불가피한 전쟁과 고의적으로 그리고 계획적으로 시작된 전쟁을 대조하고 있다. 고의적으로 그리고 계획적으로 시작된 전쟁은 마귀에게서 나온 것이다. 이러한 경우에 기독교인은 하나님의 도움을 구할수 있고, 군주는 기쁘고 선한 양심으로 전쟁을 수행하지 않으면 안된다. 이러한 경우가 농민전쟁이다.²⁰⁴⁾ 그러므로 루터는 고의적으로 제후들에 대항하여 일어난 농민반란을 비난한다. 또한 정당전쟁론에 근거하여 언제나 평범한 사람은 저항하기 보다는

203) Roland H. Bainton, *op.cit.*, pp. 185-193

204) Paul Althaus, *op.cit.*, pp. 198-199.

고통을 참아야 한다고 말하고, 오직 제후들만이 칼을 가질수 있도록
하나님의 허락을 받았다고 말한다. 그러므로 베인톤은 정당전쟁론의
보수적 성격이 농민전쟁과의 관계에서 루터에게 나타났다고 한다.
재세례파는 예외이지만 종교개혁시대에 교회들은 모두 이러한 정당
전쟁론을 기본적인 것으로 승인하였다.

V. 루터의 두 왕국론에 대한 요약과 신학적 평가

1. 루터의 두왕국설에 대한 요약

루터의 두왕국설의 이중성은 다음과 같이 요약 될 수 있다.²⁰⁵⁾

첫째로, 영적영역에서 세속적 영역을 조망하면 다음과 같은 구획이 성립된다. 영적영역에는 영 세속영역에는 권세, 영적영역에는 신앙 세속영역에는 행위, 영적영역에는 복음 세속영역에는 율법이다.

둘째로, 그러나 하나님의 통치(regnum Dei)와 악마의 통치(regnum diaboli)의 전망에서는 영적인 영역과 세속적 영역은 서로 극히 융착된다. 하나님은 이 양대 영역을 통해 악마의 권세를 대항하여 투쟁하는데, 한편으로는 말씀과 신앙을 통해서, 다른 한편으로는 질서와 평화를 통해서 하신다.

셋째로, 오직 양대 영역간의 편차에만 주목하게 되면 그리스도인이란 결국 한편으로는 산상보훈의 복음을, 다른 한편으로는 법과 국가의 권력에 복종해야 하는 두 이질 세계의 시민으로서 역설적 존재가 되고 만다. 그러나 두 영역을 악마를 대적하는 하나님의 투쟁의 관점에서 주시하면 그리스도인이란 하나님을 믿는 신앙에 정초하여 모든 세속적 영역 속에서 증오의 악마적 국가를 대항하여 사랑의

205) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, pp. 73-74.

행위를 구현하는 자가 된다. 그러므로 모든 세속 질서들은 '그리스도를 수용하는 한' 곧 피조계내에서 위치를 지니게 된다. 루터의 두왕국설의 바른 이해에 관한 근본적인 논란은 바로 이 양면적 조망과 그것의 병렬에 있다.

2. 두왕국설에 대한 신학적 평가들

(1) 긍정적 평가

1) 목시문학적 복음과 역사이해

루터의 두왕국설은 하나님의 통치와 악마의 통치 사이의 투쟁이라는 관점에 서서 그리스도의 복음을 목시문학적 종말론으로 이해한다. 즉 역사와 그 종말을 그리스도 안에서 성취된 죄와 죽음, 그리고 악마에 대한 하나님의 부활의 승리로부터가 아니라, 불신앙과 신앙, 그리고 악마를 대적하는 하나님의 세계사적 투쟁의 관점에서 이해하는 것이다. 그러므로 루터의 두왕국설에서의 승리란 선지자적, 사도적 완결에 있지 않고, 목시문학적 미래에 있게 된다. 또한 세속적 질서들은 정의와 하나님 나라의 평화를 위한 미래 개방적 과정이 아니

라, 악에 대항하는 힘으로만 보여진다.²⁰⁶⁾

그러므로 몰트만은 바로 여기에 루터파의 두왕국설에 대한 모호한 교의적 기본 입장이 놓여져 있다고 비판한다. 그는 오히려 예수 그리스도의 복음은 그리스도의 십자가와 부활 속에서 이미 악마의 권세를 이기신 하나님의 승리로 시작되어야 한다고 주장한다.²⁰⁷⁾

그러나 몰트만의 이러한 주장과 달리, 오스카 쿨만은 루터적인 갈등, 즉 투쟁과 갈등의 성격을 지닌 목시문학적 종말론의 성격이 역사현실 가운데 끊임없이 있는 것으로 본다. 그는 그의 저작 『그리스도와 시간』, 『구원의 역사』 등에서 구속사의 전과정은 그 중심적인 그리스도 사건과 관계하면서,²⁰⁸⁾ 과거적 단계, 미래적 단계, 현재적 단계로 이루어진다고 주장한다. 그런데 이 시간적 단계는 중심적인 그리스도의 사건으로부터 해석되는 바, 과거적 단계는 “그리스도 사건을 위한 시간 속에서의 준비”의 과정이요,²⁰⁹⁾ 미래적 단계는 종말론적 미래로 일반적 목표나 종말이 아니라 결정적 미래의 사건이 선택된 “이미 나타난 예수 그리스도”이다.²¹⁰⁾ 그리고 구속사의 현재의 단계는 “이미 이루어진 결정”과 “앞으로 다가올 완성” 사이에 존재하므로 “이미”와 “아직 아님”의 긴장의 구조를 지닌다.²¹¹⁾ 그러므

206) *Ibid*, p. 76.

207) *Ibid*, p. 76.

208) Oscar Cullmann, *Christ and Time* (London: SCM Press, 1951), p. 131.

209) *Ibid*, p. 134.

210) *Ibid*, p. 140.

211) *Ibid*, p. 145.

로 구속사의 현단계는 결정적인 싸움(War)에서 이미 이겼으나 전쟁(battle)은 아직도 계속되고 있는 상태에 놓여있다. 그 결정적인 싸움은 그리스도의 죽음과 부활이지만, 궁극적 승리의 날은 재림이며, 이 중간기 동안에는 평화속에서도 대단히 경계하지 않으면 안된다는 것이다.²¹²⁾ 그러므로 오스카 쿨만은 역사와 종말을 예수의 십자가와 부활을 통해 이미 이루어진 하나님의 승리에서 출발하는 몰트만적 이해보다, 묵시문학적 투쟁의 성격을 지닌 루터의 역사이해에 동조하고 있다.

한편, 자크 엘룰(Jacques Ellul)도 어둠의 세력은 그리스도에 의해서 결정적인 패배를 당했다고 주장하면서도, 그는 지속적으로 위협하는 그들의 실체를 인정한다. 그는 그리스도께서 패배시킨 세력들이 여전히 활동중에 있으며, 그들은 그들의 패배를 받아들이기를 거부하고 오히려 이전보다 더 격렬하게 투쟁하며, 그들은 국지적인 승리를 거두고 있다고 주장한다.²¹³⁾ 그러므로 이러한 루터, 쿨만, 그리고 엘룰의 묵시문학적 역사 이해는 악이 판치고 하나님의 정의가 희미하게 보이는 역사의 현실 속에서 더욱 현실적합성이 있다고 필자는 판단한다.

212) Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, (Tubingen, 1965), p. 26. 김광식역, *구원의 역사*(서울: 대한기독교출판사, 1992), p. 45.

213) Jacques Ellul, *The Meaning of the City*, trans. Dennis Pardee (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 166.

2) 개신교적 두왕국론의 모델 제시

루터의 두왕국론은 기본적으로 로마 가톨릭의 교회와 국가의 관계와 그리고 좌경화 종교개혁가들의 교회와 국가의 관계를 거부하면서 이루어졌다. 당시 로마 가톨릭교회는 토마스 아퀴나스의 신학에 입각하여 초자연과 자연, 이성과 계시, 교회와 국가, 영원한 법과 자연법이 각각 동일한 하나님에게서 나온 것으로 결국 이 양자는 모순, 대립, 나아가서 갈등의 관계에 있는 것이 아니라 조화와 연속의 관계에 있는 것으로 보았다. 즉 철학이 신학의 시녀이듯이 국가는 교회의 시녀이며, 교회는 사회의 이상형이요 나아가서 이 세상 모두가 교회화해야 한다는 것이었다.²¹⁴⁾ 그러므로 중세 로마 가톨릭은 교회와 국가의 관계를 교회로 일원화하는 경향을 띠게 되었다.

한편 좌경화 종교개혁자들은 교회는 국가와 사회, 보편적인 가치의 세계인 문화와 역사로부터 과격히 분리하는 것은 물론 기성교회, 즉 로마 가톨릭 교회, 루터교회 및 칼빈 등의 개혁교회로 부터 완전히 분리하고자 했다. 이들은 신약성서의 이상 내지는 콘스탄틴 대제 이전으로의 복귀를 내세웠고, 산상수훈등 공관복음서중 제자직(discipleship)에 관계된 예수님의 명령들(눅 14:25이하등)을 강조하였고 제자들과 사도들 자신의 십자가를 지는 삶을 강조하였다. 특히 뮌저와 호프만같은 이는 위의 명령 수행을 과격히 실현하여 종말적 천국을 지상에서 실현하기 위해 폭력까지 써야 한다고 주장하였다.

214) 이형기, *본회퍼의 신학사상*, p. 315.

이들은 성령 혹은 그리스도께서 성서나 설교, 전통이나 교회제도를 통해서 매개되는 것이 아니라 인간의 영혼 깊숙히 직접 파고 들어와 중생을 일으키며 양심을 신화(神化)시킨다고 주장하면서 이러한 주관적 경험의 소유자라야 선민이고 이 선민들이 지상천국을 도래시킨다고 하였다.²¹⁵⁾ 그러므로 이들에게 있어서 두왕국은 상호교류, 균형, 독립성과 유기성의 관계를 지니는 것이 아니라, 과격한 분리주의 혹은 천년왕국으로 일원화 하는 것이었다.

그러므로 루터는 중세에 교황권에 의해 세속권이 지배받고, 세속권이 교회의 권한을 침해하는 당시의 상황에서 교회와 국가의 권한과 한계를 분명히 하였으며, 로마 가톨릭 교회가 성, 속의 이분법을 통하여 세상을 거부하는 태도에 대하여 세속정부속에도 하나님의 통치가 있으며 기독교인이 마땅히 거룩한 삶으로 사회와 역사, 그리고 국가와 문화에 대한 책임을 지녀야 한다는 적극적인 해석을 시도하였는데에 그 의의가 있다. 또한 마찬가지로 좌경화 종교개혁가들이 교회와 국가를 극단적으로 분리하거나 일원화하려는 움직임에 반대하여 교회와 국가의 위치를 제자리에 놓으려고 노력했으며, 세상으로부터의 과격한 분리가 아니라, 세상은 하나님의 창조세계로 기독교인이 마땅히 책임성을 지녀야 할 장소라는 사실을 강조하였는데에 그 의의가 있다. 그러므로 이러한 루터의 입장은 종교개혁 당시 쾰빙글리, 칼빈과 같은 종교개혁자들에게 교회와 국가 관계의 하나의 모델을 제공하여 개혁교회적 교회와 국가 관계를 정립하는데 기여하였으며, 보다 적극적인 사회, 정치 윤리를 펼치게 하였다. 그

215) *Ibid*, p. 317.

러므로 이러한 의미에서 루터는 개신교적 두왕국론의 모델을 제시하였다고 할수 있다.

(2) 부정적 평가

1) 이중윤리의 위험성

틸리케에 의하면, 이중윤리의 위험성이란, 윤리를 개인적 윤리와 공적윤리로 구분하는 것을 말한다. 루터의 두왕국론에 관한 이러한 이해는 트뢰츨쉬가 그의 책 『기독교의 사회적 교훈』에서 사회의 공적 도덕과 개인의 내면적 도덕으로 구별함으로써 잘 나타냈다.²¹⁶⁾ 틸리케에 의하면, 루터의 초기 신비주의적 영향은 인간을 내적 인간과 외적인간으로 나누고, 이 구분이 크리스찬과 세상의 일들과의 관계로 옮겨졌다. 그래서 내적인 사람으로서의 크리스찬은 하나님의 왕국 안에서 신적인 선의 성취를 위하여 행동하는데 비해 세속 사람으로서 그의 공적을 따라 힘과 권력의 윤리를 추구하는 세속적 원리를 따라 행동한다.²¹⁷⁾ 이렇듯 인간은 신앙이 아니라 사랑으로서 이 세상안에서 그의 소명을 성취하며, 사랑의 행위가 아닌 신앙으로서 그의 구원을 기대해야 한다. 이와 같이 신앙과 행위를 분리하고 그

216) Ernst Troeltsh, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon (New York: Macmillan, 1931), II, 506 ff.

217) Helmut Thielicke, *op.cit.*, pp. 364-365.

리스도의 영적왕국과 세상왕국이 인간의 공적인 것과 사적인 것, 외적인 것과 내적인 것으로 구별될때, 인간은 두가지 도덕적 규범 앞에 서게 되는 모순을 일으키게 된다.²¹⁸⁾

이러한 생각은 특별히 나치 정권하에서 독일인들이 많이 가지고 있었다. 그들은 이에 따라 두가지 크리스찬의 태도를 가졌다. 하나는 국가의 자율에 관대함으로써 정적주의적 태도를 취하여 능동적으로 참가하여 변화시키겠다는 태도를 허용하지 않는 것이다. 다른 하나는 현존해 있는 것들을 도덕적으로 중립되어 있는 것으로 받아들이는 것이다. 다시 말하면 창조주가 있게 한 그대로 받아들이려고 하면서 그의 명령에 기초하여 전혀 문제 삼으려고 하지 않는 것이다. 이렇게 해서 전혀 문제가 안되는 개인 영역에만 관심을 가지고 정치 세계에는 정적주의적 태도를 취함으로써 원리는 전자(개인영역)에만 타당한 것으로 될 가능성이 있다.²¹⁹⁾

한편 몰트만은 이러한 이중윤리는 결국 신앙은 타계적으로 세상은 무신적으로 만들어서 하나님은 비실제적 그리고 현실성은 무신성으로 전락시켜 버렸다고 지적한다.²²⁰⁾ 몰트만은 결국 루터의 두왕국설에는 그리스도교적 윤리를 위한 표준이 없다고 한다. 그것은 단지 세속윤리의 승인 혹은 세속질서들의 윤리를 위한 표준만을 전승할 따름이며, 실제에 있어서 역사신학이지 그리스도교 윤리의 기반이

218) *Ibid*, pp. 365-366.

219) 맹용길, *기독교윤리사상사*,(서울: 대한기독교서회, 1984) p. 291.

220) Jürgen Moltmann, *op.cit*, p. 75.

될 수 없다는 것이다. 그러므로 그는 이것을 하나의 분류설이라 주장하고, 이것의 최대의 강점은 양심을 예민케 하는데 기여하는 것이지만 그것마저도 주어진 사실만을 고려하는 사실주의를 그리스도교 윤리 속에 들여옴으로써 세상을 변혁시키는 희망에로 인도하지 못하므로 이점이 또한 그것의 최대의 약점이기도 하다고 주장한다.²²¹⁾ 이 형기 교수도 루터가 창조세계를 사탄으로부터 보전한다는 주장에서도 사회와 역사에 대한 철저한 변혁이 약하다고 주장한다.

2) 세속화의 위험성

루터의 두왕국론에 내포된 다른 위험은 삶의 다양한 영역들의 자율성을 인정하는 세속화의 위험성이다. 이것은 경제적 영역을 통채로 무자비한 경제제도자나 전제주의적 통치에게로 넘겨 주며, 교육을 포기하고 실용주의자나 인본주의자에게 넘겨주는 것을 말한다.²²²⁾ 즉 그리스도의 복음이 세상의 왕국과는 무관한 것으로서 그리스도의 영적왕국에만 관계 되는 것이 되고 세상은 세속적 법에 의해서만 통치 되는 것으로 이해 되므로 세상은 그의 모든 삶의 영역에서 자율성을 획득하게 되며 더 이상 복음에 복종할 필요를 느끼지 않게 된다.²²³⁾ 이것은 결국 세계에 절대적인 자율성을 부여함으로써

221) *Ibid*, p. 76.

222) Helmut Thielicke, *op.cit.* p. 367.

223) Heinrich Bornkam, *Luther's Word of Thought*, tr. by. M. H. Bertram (Saint Louse: Concordia Publishing House, 1958), p. 272.

비극을 초래할 가능성을 가지고 있다.

3) 세속주의 권력에 대한 묵종주의 경향성

틸리케에 의하면, 두왕국론은 상호배타적인 두 개의 원리규범을 동시에 제시하였다. 개인적인 기독교인에게는 산상수훈에 입각한 철저한 윤리적 표준을 요구하였으나 사회속에서는 타협된 표준을 요구하였다. 그는 기존 질서와 구조의 변화보다는 지속을, 저항 보다는 복종을 강조하고 있다. 루터는 통치자에 대한 모든 징벌은 하나님께 맡기라고 하면서, 크리스찬이 직접 보복에 나서지 말라고 한다. 이러한 루터의 주장은 사회 구조악에 대해 기독교인의 적극적인 대응을 약화시키거나 무관심을 초래할수 있다. 그러므로 몰트만은 루터의 두왕국론은 히틀러의 국가권력의 악용이나 민족사회주의라는 정치적 종교(the political religion of National Socialism)에 대하여 종교적이고 정치적 저항을 할 아무런 근거도 제공할 수 없었다고 비판한다.²²⁴⁾

224) Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 75.

VI. 맺는 말

루터는 그의 정치 사상의 핵심이라고 할수 있는 두왕국론을 그의 사변적 사고에 기초를 두지 않고, 그가 살던 시대에 큰 사건이나 논쟁이 일어날 때마다 그에 대처하여 단편적인 사상을 발표함으로써 형성하였다. 그러므로 그의 두왕국론은 헤켈이 “두왕국론의 미로”라 부를만큼 매우 복잡한 양상을 띠게 되어 신학자들간에 논쟁의 소지와 역사상 실천적으로 오용의 가능성을 많이 가지게 되었다. 그러므로 필자는 본 논문을 연구하면서 그 일차적 관심으로 루터의 두왕국론의 정체성을 파악하는데 주력하였고, 이를 위하여 루터의 두왕국론에 영향을 미친 역사적 사상적 배경과 루터의 저작 속에 나타난 그의 두왕국개념을 고찰하였다. 그리고 이차적으로 루터의 두왕국론 안에서의 기독교인의 윤리와 두왕국론에 대한 신학적 평가를 시도하였다. 이것을 요약하면 다음과 같이 정리된다.

먼저, 루터의 두왕국론의 역사적 배경은 그 遠因으로서는 중세 황금기의 교황절대주의, 중세기를 지배해온 교황권과 이에 도전하는 황제와의 충돌로서 교황 보니파키우스 8세와 필립 4세와의 한판승부, 그리고 파리대학의 총장 마르실리우스의 작품 ‘평화의 수호자’로 인해 교황권이 크게 손상입은 사실, 그리고 민족주의의 대두라고 볼 수 있다. 近因으로서는 루터가 두왕국론을 피력하게 된 직접적인 주

위환경 즉, 농민전쟁을 비롯한 루터 당시의 시대상황이라고 할수 있다. 한편 루터의 두왕국론의 사상적 배경은 고대 묵시문학적 종말론과 어거스틴의 '신의 도성'에 나타난 두 도성설, 그리고 중세기의 대표적 신학자인 토마스 아퀴나스의 영향, 그리고 무엇보다도 그의 성서주석과 전체적인 신학의 틀을 들 수 있다. 그러므로 이러한 역사적, 사상적 배경 아래 루터의 두왕국론은 그의 저작 전반에서 다음과 같은 형식으로 나타난다.

첫째로 루터의 두왕국론은 묵시문학적 종말론의 성격을 지닌 어거스틴적 두왕국론으로 나타난다. 즉 하나님의 나라와 사탄의 나라와의 투쟁과 갈등의 관계를 보여주는 어거스틴적 두왕국론은 그의 초기저작 뿐만아니라, 1523년 『세속권세에 관하여』 이후의 작품 전반에 나타난다.

둘째로 루터의 두왕국론은 어거스틴적 두왕국론에 그치지 않고 이를 기독교론적으로 더욱 심화시켜 그리스도론적 두왕국론을 이룬다. 즉 루터는 1513년-1515년경 복음에 대한 재발견을 통하여 복음에 근거한 하나님 나라와 세상의 나라에 대한 인식을 발견한다. 그리고 그의 성서해석학의 기본 틀인 율법과 복음의 형식을 가지고 묵시문학적 종말론의 요소를 지닌 전통적인 어거스틴 계통의 두왕국론을 그리스도론적 두왕국론의 형태로 심화 발전시킨다.

세째로 루터의 두왕국론은 1523년 『세속권세에 관하여』 라는 저술을 통하여 두왕국론의 전망에 새롭게 변화가 일어난다. 그는 이 작품에서 세계사 전반을 지배하는 하나님의 통치와 악마의 통치간의 광대한 구획안에 또 다시 세상을 구원하는 그리스도의 왕국(영적정

부)과 삶을 보존하는 세상왕국(세속정부), 즉 “두정부론”을 형성한다. 그는 기본적으로 이 저작에서 영적정부와 세속정부를 하나님의 두 통치질서로 이해한다. 그리고 영적정부는 하나님의 나라, 즉 은혜의 나라로 그리스도의 통치권이 행사되는 지역이며, 크리스찬의 의를 성취하는 하나님의 도구로 파악한다. 또한 세속정부도 하나님이 세상을 지배하시는 한 방법으로 악을 억제하고 세상의 의를 이루는 도구로 파악한다. 그리고 루터는 이 두정부의 관계는 차이성이 있음에도 불구하고 통일성과 상호의존성을 지니는 것으로 파악한다. 결국 루터는 이 작품에서 교회와 국가의 권위의 출처가 하나님이며 근본적으로 두정부는 구분되지만 악마의 왕국에 대항하기 위하여 세워진 하나님의 통치질서로 이해한다.

네째로 루터의 두왕국론은 어거스틴적 두왕국론과 두정부론이 상호 불가분리적으로 연관되어 있는 이중의 두왕국론을 형성한다. 즉 주권의 영역인 왕국과 주권의 방식인 정부가 상호 차원을 달리하여 서로 조화를 이루며 공존하는 것이다. 이러한 주장은 루터의 글들 속에서 가장 이상적으로 취할수 있는 견해로 프란츠 라우, 몰트만, 에벨링, 보른캄, 로제등, 많은 루터 연구가들에 의하여 지지되는 종합적 학설이며, 필자 또한 그의 저작에서 발견한 루터의 두왕국론의 정체성이다.

한편 루터에 의하면, 이러한 두왕국에 사는 기독교인의 위치는 윤리적으로 산상수훈의 말씀에 따라 살아가는 존재로 파악한다. 그는 로마 가톨릭과 열광주의자들과 달리 산상수훈의 말씀을 문자적으

로 현세에서 실현할 수 있는 것으로 파악한다. 그에 의하면 산상수훈의 말씀은 모든 사람에게 요구되지만 행위규범이 아니라, 마음의 태도의 문제이다. 그러므로 세상을 떠나지 않아도 현세에서 산상수훈을 문자 그대로 실현할 수 있다. 이러한 입장 속에서 루터는 기독교인의 윤리를 개인윤리와 공적윤리로 나누고, 개인윤리 차원에서는 기독교인들에게 용서, 인내, 희생을 요구하고, 공적윤리 차원에서는 기독교인들로 하여금 이웃을 위해 악을 반대하고 벌하기 위해 힘을 사용할 것을 주장한다. 그러므로 루터는 기독교인이 적극적으로 직업윤리 차원에서 공직을 담당하여 이를 수행할 것을 말하고, 검을 사용하여 의로운 전쟁에 참여할수 있다고 주장한다. 그리고 저항권의 문제에 있어서 루터는 국가의 권세가 배교를 강요하지 않는 한, 로마서 13장과 베드로전서 2장의 말씀에 입각하여 국가권력에 복종할 것을 말한다. 결국 루터의 정치사상은 주어진 현실서를 긍정하는 보수적 정치신학의 양상을 띠게 된다.

그러므로 이러한 루터의 두왕국론을 신학적으로 평가해보면, 루터의 두왕국론에는 톨리케에 의하면, 다음과 같은 세가지 부정적 측면이 나타난다. 첫째로 이중윤리의 위험성이다. 즉, 기독교윤리를 개인윤리와 공적윤리로 나누는 루터의 윤리를 적용하면, 기독교인은 하나님의 왕국에서는 신적인 선의 성취를 위하여 행동하고, 세속왕국에서는 힘과 권력의 윤리를 추구하는 세속적 원리에 따라 행동하게 되고, 그 결과 신앙과 행위는 분리되고 기독교인은 두가지 모순된 규범앞에 서게 된다는 것이다. 둘째로 세속화의 위험성이다. 이것

은 세속적 영역에 절대적인 자율성을 부과함으로써 경제적 영역을 무자비한 경제제도나 전제주의적 통치에게로 넘겨주고, 교육을 포기하고 실용주의자나 인본주의자들에게 넘겨주는 것을 의미한다. 세제로 세속권세에 대한 묵종주의적 경향성이다. 이것은 루터가 기존의 질서나 구조의 변화보다 지속을, 저항보다는 복종을 강조함으로써 나타나는 위험성이다. 물론 루터의 두왕국론은 기본적으로 오늘의 시각과 그것이 오용된 사례를 보면 비판의 여지가 많이 있는 것이 사실이다. 그러나 루터의 두왕국론은 루터 당시의 관점에서 볼때 매우 긍정적인 측면도 지니고 있다. 무엇보다도 루터의 두왕국론은 종교개혁적 두왕국론의 모델을 제시하였다. 즉 루터 당시에는 중세의 교황권에 의해 세속권이 지배받고, 세속권이 교회의 권한을 침해하는 상황에 있었다. 이러한 상황에서 루터는 교회와 국가의 본질과 그리고 그들의 권한과 한계를 분명히 하였다. 또한 그는 열광주의자들이 교회와 국가를 극단적으로 분리하거나 일원화하려는 움직임에 반대하여 교회와 국가의 위치를 제자리에 놓으려고 노력하였다. 이러한 루터의 입장은 종교개혁 당시 칼빈과 같은 종교개혁자들에게 교회와 국가 관계의 하나의 모델을 제공하여 종교개혁적 교회와 국가관계를 정립하는데에 기여하였다.

그러므로 이상과 같은 연구를 통하여 본 필자가 발견한 것은 무엇보다도 루터의 두왕국론은 기본적으로 창조의 세계(국가)를 하나님
님의 통치 질서로 이해하고, 창조세계를 사탄의 지배로부터 해방시켰다는 점에 긍정적 의미가 있다는 것이다. 즉 로마 가톨릭이 성 속

의 이분법으로 세상을 거부하고 좌경화 종교개혁자들이 극단적 분리주의와 천년왕국적 열광주의로 세상을 거부하는 상황에서 루터는 현실서를 하나님의 창조세계로 봄으로 기독교인이 세상에 적극적으로 참여하는 종교개혁적 사회, 정치윤리의 모델을 제시하였다는 것이다.

그러나 이러한 루터의 두왕국론은 세상을 하나님의 창조질서로 이해하나 세상의 변혁에는 미약한 정치신학의 요소를 지니고 있다. 왜냐하면 루터는 두왕국을 하나님의 통치질서로 봄으로 지나치게 세속영역에 자율권을 주게 되었다. 그리하여 루터의 두왕국론은 역사 속에서 세속권세에 대하여 묵종주의적 경향을 지니거나 정치적 소임에 적극적이지 못한 경향을 나타내었다. 그 대표적인 케이스가 독일 루터파가 히틀러 치하에서 세속권력에 대하여 중립적인 태도를 취하게 된 경우이다.

그러므로 이러한 루터의 두왕국론의 약점은 칼빈이래로 개혁교회에서 주장되어온 그리스도의 주권설(Lordship of christ)²²⁵⁾을 통하여 보충되어야 한다는 것이다. 즉 전세계는 그리스도의 통치현장

225) 몰트만은 개혁교회의 그리스도 주권설 또한 교의적 기본입장에 있어서 문제점이 있다고 지적하고, 이것을 『On Humann Dignity』의 93-94 쪽에서 다음과 같이 비판한다. 즉, 그리스도 주권설은 그리스도의 세상통치와 이미 실현된 우주적, 정치적 권세들의 굴복을 선포하고, 따라서 그리스도인들은 그리스도와 함께 부활하여 그 부활의 영광을 함께 나누며, 그와 더불어 그리스도의 우주통치에 참여함을 말한다. 그러나 몰트만에 의하면, 이것은 이 지상적 현실을 떠난, 일종의 열광주의적인 공통체의 경건이며, 그리스도의 고난과 십자가에 대한 생생한 회상이 없는 한 승리주의적이며, 신성적이어서, 곧 자기의인화(Selbstrecht ferigung)에 빠지게 된다는 것이다. 그러나 이러한 비판에도 불구하고 개혁교회의 그리스도 주권설은 역사와 사회에 대한 책임성의 강조라는 측면에서 그 어떤 기독교회의 전통보다도 장점을 지니고 있다는 것이 필자의 견해이다.

이므로 그리스도인들은 예수의 제자들로서 세상을 위한 그들의 책임을 각별히 인식해야 한다는 그리스도의 주권설은 독일 고백교회의 활동에서 보듯이 역사에 대한 적극적 책임을 그 사명으로 하고 있다. 그러므로 이러한 역사적 경험을 토대로 볼때, 개혁교회의 그리스도 주권설은 교회의 사회적 사명을 위한 보다 적극적 이론을 제공해주며 이러한 개혁교회의 주장은 루터파에 의하여 경청되어야 할 것이다.

제 언

교회란 무엇인가? 국가란 무엇인가? 교회는 국가에 대하여 어떤 입장을 취해야 하는가? 또는 국가는 교회에 대하여 어떤 입장을 취해야 하는가? 이러한 교회와 국가의 관계에 대한 질문은 신약성서를 비롯하여 초대교회부터 현대교회에 이르는 교회사 전통속에서 당대의 역사적 상황과 더불어 신학적으로 끊임없이 논쟁되어온 문제이다. 특별히 제 2차 세계 대전이 끝난후, 교회와 국가의 관계, 좁은 의미로 교회의 사회참여 문제는 1961년 W.C.C(뉴델리)와 1962년 로마 가톨릭의 제 2차 바티칸 공의회로부터 강조되기 시작하여 1968년 W.C.C 울살라 총회와 같은해, 로마 가톨릭의 중남미의 주교회의였던 메델린(Medellin)회의에서 교회 역사상 그 어느때 보다도 가장 첨예화 된 문제이다.

그리하여 한국교회에서도 이러한 세계기독교회의의 영향으로 1970년대 이후, 교회의 사회참여는 사회 민주화 운동과 더불어 젊은 기독교 대학생과 신학생, 그리고 N.C.C를 중심한 일부 기독교 지식인, 신학자들에 의하여 그 열기가 분출되었고, 신학적으로는 극단적으로 민중신학의 형태로 나타나기도 하였다. 그러나 대부분의 한국교회와 교회의 지도자들은 이기간중 교회의 사회참여보다 개교회의 성장에만 몰두하였고, 기독교의 본질을 사회참여와의 역동적인 관계로 이해하는 단계에 이르지 못하였다. 특히 대부분의 보수적 성향의 교회

지도자들은 정교분리주의를 주장하면서, 기독교 신앙을 역사와 사회에 무관한 타계적인 것으로 설교 하였고, 부도덕한 세속권세에 복종할 것을 가르치기도 하였다. 그리하여 한국 교회(특히 개신교회)는 극히 일부를 제외하고, 루터의 두왕국론에서 나타날 수 있는 사회, 정치윤리의 오용을 답습하게 되었다. 즉, 루터의 두왕국론에 나타난 이중윤리의 위험성, 세속화의 위험성, 세속권세에 대한 목종주의 경향성 등에 처하게 되었다. 그리고 그 결과는 현재 종교적이고 사회적 신뢰도의 상실과 이로 인한 교회 성장의 정체 혹은 둔화로 나타나게 되었다.

이러한 결과의 근원적 이유는 적어도 필자가 보기에 한국교회의 사회, 정치신학의 부재와 교파분열에서 온다는 사실이다. 즉 사회, 정치신학의 부재는 수많은 교회 지도자들로 하여금 교회의 본질이 무엇인지? 교회의 사명이 무엇인지? 그리고 기독교의 사회 윤리가 무엇인지? 정치윤리가 무엇인지?에 대한 성찰을 가지지 못하도록 하였고, 단지 자본주의적 정신에 세례를 받은 개교회의 성장에만 몰두하도록 하였다. 그리고 이들의 설교는 교인들로 하여금 신앙과 행위가 분리되는 이원론적 신앙의 형태를 가지게 만들었고, 그 결과 사회적 문제에 있어서는 무관한 기독교인으로 살아가게 하였다. 또한 교파와 교회간의 분열은 사회적인 문제가 발생하여도 일치된 대사회적 발언과 사회참여를 수행하지 못하도록 하여 교회의 영향력을 미미하게 만들었다.

그러므로 이러한 한국교회의 현실을 타계하기 위하여 필자는 다

음과 같은 제안을 하고자 한다.

첫째로, 한국교회의 일치와 연합을 위한 에큐메니칼 운동의 활성화다. 과거 한국교회는 복음주의의 계열과 진보주의 계열간에 교회의 사회참여에 대한 신학적 입장의 차이로 서로 싸워 상처를 입히는 우를 범하였고, 그결과 사회적 문제에 있어서 영향력을 발휘할 수 없었다. 그러나 적어도 대사회적 문제에 있어서 교회의 영향력을 나타내기 위해서는 일치된 교회의 목소리가 필요하다. 일치된 목소리가 울려 퍼질 때, 사회와 국가는 교회의 목소리에 귀를 기울일 것이고, 잘못된 부분을 겸손하게 고쳐 나갈 것이다. 그러나 만약 교회가 분열하여 서로 상충되는 각각의 목소리를 낸다면, 사회와 국가는 전혀 교회의 메시지에 신뢰를 보내지 않을 것이다. 그러므로 교회의 일치와 연합을 위한 에큐메니칼 운동은 필수적이다. 이러한 의미에서 지난 1995년 제 45차 N.C.C 총회에서 동방 정교회와 기하성(기독교 하나님의 성회)이 가입한 것은 매우 고무적인 일이라 할 것이다. 앞으로도 보수적 교단들이 N.C.C에 참여하여 기독교의 이름으로 한 목소리를 낸다면 기독교의 대사회적 영향력은 지금 보다 훨씬 더 제고 될 것이다.

둘째로, 에큐메니칼 차원에서 사회, 정치윤리에 대한 교파 신학자들간의 신학협의를 필요하다. 즉, 신학적으로 미숙하고, 교파마다 매우 상이한 사회윤리 혹은 정치윤리에 있어서 한목소리를 내기 위해서는 에큐메니칼 차원에서의 교파 신학자들간의 신학협의를 필수적이라는 사실이다. 특히, 21세기 통일 한국을 앞에 둔 한국교회로서는 전체 한국교회 차원에서 교회가 통일한국에서 어떠한 역할을 감

당하여야 하고, 할수 있는가를 면밀히 분석하고 준비하는 자세가 필요하다. 만약 지금과 같이 교파주의적 혹은 미숙한 사회, 정치윤리로 통일한국을 맞는다면, 교회의 입지는 더욱 어려운 상황에 놓이게 될 것이다. 그러므로 이런 의미에서 교파 차원을 뛰어넘는 에큐메니칼 차원의 사회, 정치 윤리가 필요하다.

셋째로, 에큐메니칼 차원에서 사회, 정치 윤리를 협의할 때, 개혁교회 전통의 교회와 국가의 관계를 보다 적극적으로 수용해야 한다는 것이다. 필자의 연구에 의하면, 루터교의 두왕국론은 역사상 많은 오용을 가져왔다. 한국교회에 있어서도 이러한 오용이 교회 지도자들과 정치 지도자들에 의하여 이용된 것이 사실이다. 그러므로 보다 적극적으로 사회와 세상을 변혁시키고자 하는 개혁교회 전통의 사회 윤리, 혹은 정치윤리는 다른 교파들의 그것보다 시사하는 바가 더 많다는 것이다.

참 고 문 헌

1. 루터의 저작들

Luther, Martin "Temporal Authority: To Extent It Should Be Obeyed."
American Edition of *Luther's Works*, Vol. 45.
Philadelphia and Louis, 1955-1968.

_____, "Against the Robbing and Muderling Hordes of
Peasants" *LW*. Vol. 46

_____, " An Open Letter On the Aarsh Book Against the
Peasant." *LW*. Vol. 46.

_____, " Whether Soldiers too Can be Saved." *LW*. Vol. 46

_____, " The Serman on the Mount." *LW*. Vol. 21.

_____, " The Freedom of a Christians." *LW*. Vol. 31.

_____, " Selected Psalms." *LW*. Vol. 13.

_____, " On the Truk War." *LW*. Vol. 46.

_____, WA. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883-

Dillenberger, John., Luther, Martin, *Selections from His Writings*, 이
형기 옮김, 루터 저작선, 서울: 크리스찬 다이제스트,
1994.

Porter, J. M., Luther, Martin, *Selected Political Writings*,
Philadelphia: Fortress Press, 1974. 홍치모 옮김, 루
터의 정치사상, 서울: 컨콜디아사, 1985.

Hugh Thomson Kerr, *A Compend of Luther's Theology*, Philadelphia:
Westminster Press, 1943, 김영한 편역, 루터신학개요,
서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991.

2. 루터의 전기물들

Bainton, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. New
York: New American Library, 1962.

Boehmer, Heinrich. *Road to Reformation*. Translated by John W.
Doberstein and Theodore G. Tappert. New York:
Meridian, 1957.

Green, V. H. H. *Luther and the Reformation*. London: University
Paperback, 1969.

Lau, Franz. *Luther*. Translated by Robert H. Fisher. Philadelphia:
Westminster Press, 1962.

Lohse Bernhard. *Martin Luther: An Introduction to His Life and
Work*, Trans, by Robert C. Schltz, Edinburgh: T.& T.
Clark, 1986. 이형기 옮김, 루터 연구 입문, 서울: 크리스찬
다이제스트, 1994.

Ritter, Gerhard. *Luther: His Life and Work*. Trans, by John
Riches. New York: Harper and Row, 1963.

Rupp, Gordon. *Luther's Progress to the Diet of Worms*. Chicago:

Wilcox and Follett, 1951.

Schwiebert, Ernest G. *Luther and his Times: The Reformation from a new Perspective*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1950.

Thiel, Rudolf. *Luther*. Trans, by Gustav K. Wiencke. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955.

Thulin, Oskar. *A Life of Luther told in Pictures and Narrative by the Reformer and His Contemporaries*. Trans, by Martin O. Dietrich. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

카터 린드버그, 이현주 옮김, *말틴루터*, 서울: 컨콜디아사, 1990.

이 삼 열, *기독교와 사회이념*, 서울: 한국신학연구소, 1986.

전 경 연, *루터신학의 제문제*, 서울: 대한기독교서회, 1974.

하이크 오버만, 이양호, 황성국 옮김, *루터: 하나님과 악마사이의 인간*, 서울: 한국신학연구소, 1995.

한스 릴레, 차일용 옮김, *마르틴 루터*, 서울: 탐구신서, 1981.

3. 종교개혁에 대한 일반 역사서들

Bainton, Roland H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston: Beacon Press, 1956. 홍치모, 이훈영 옮김, *16세기 종교 개혁*, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.

Elton, G. R., ed. *The New Cambridge Modern History*. Vol. 2: The Reformation 1520-1559. Cambridge: Cambridge

University Press, 1958.

곤잘레스 L. 유스토, 서영일 옮김, *종교개혁사*, 서울: 은성, 1988.

Grimm, Harold J., *The Reformation Era, 1500-1650*. New York: Macmillan, 1954.

Holl, Karl., *The Cultural Significance of the Reformation*. Introduction by Wilhelm Pauck. New York: Meridian, 1959.

Latourette, Kenneth., *A History of Christianity, Vol. 1* New York: Harper & Row, Publishers, 1975.

이 형 기, *세계교회사 I. II*, 서울: 한국장로교출판사, 1994.

_____, *교육교회의 "세계교회사 제 2강"* 서울: 장로회신학대학 기독교 교육연구원, 1995, 4.

Lewis W. Spitz, *The Reformation*, 서영일 옮김, *종교개혁사*, 서울: 기독교문서선교회, 1989.

Lindsay, Thomas M., *A History of The Reformation I. II. III*, 이형기, 차종순 옮김, *종교개혁사 I. II. III*, 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 1991.

Mosse, George L. *The Reformation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

Pauck, Wilhelm. *The Heritage of the Reformation*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1961.

Schaff, Philip., *History of Christian Church, Vol. IV. VII* Michigan: Eerdmans, 1979. 엄성욱 옮김, 필립샤프의 교회사 VII., 서울: 은성, 1994.

Smith, Preserved. *The Age of the Reformation*. New York: Holt, 1936.

4. 신학과 정치사상

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Trans, by Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966. 이형기 옮김, 루터의 신학, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.
- _____, *The Ethics of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1972. 이희숙 옮김, 말틴루터의 윤리, 서울: 컨콜디아사, 1989
- Bainton, Roland H. *Christian Attitudes toward War and Peace*, Nashville: Abingdon Press, 1960.
- Bates, Miner Searle. *Religious Liberty: An Inquiry*. New York, 1945.
- Bornkamm, Heinrich. *Luther's Doctrines of the Two Kingdoms*. Trans, by Karl H. Hertz. Philadelphia: Fortress press, 1966.
- Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, N.J.Prentice Hall Inc, 1964.
- Cranz, F. Edward. *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Davies, R. E. *The Problem of Authority in the Continental Reformers*. London: Epworth Press, 1970.
- Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*. Trans, by R.A. Wilson. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- Forell, George W. *Faith Action in Love: An Investigation of the Principles Underlying Luther's Social Ethics*. New York: American Press, 1954.

- Honecker, M. *루터의 정치윤리*, 서울: 한국신학연구소, 신학사상, 1983, 겨울.
- Kirchner, Hubert. *Luther and the Peasants' War*. Trans, by Darrell Jodock. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought*, 박종숙 옮김, 종교개혁 사상 입문, 서울: 성광문화사, 1992.
- Moltmann, Jürgen. *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, Trans, by M. Douglas Meeks. Philadelphia: Fortress Press, 1984. 조성로 옮김, 정치신학, 정치윤리, 서울: 대한기독교서회, 1992.
- _____. 김균진 옮김, *본회파의 사회윤리*, 서울: 대한기독교서회, 1969.
- Mueller, William A. *Church and State in Luther and Calvin: A Comparative Study*. Nashville: Broadman Press, 1954.
- Rupp, E. Gordon. *The Righteousness of God*. Naperville, Ill.: Allenson, 1953.
- Sessions, Kyle C., ed. *Reformation and Authority: The Meaning of the Peasants' Revolt*. Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1968.
- Spitz, Lewis W. "The Impact of the Reformation on Church-State Issues," in *Church and State Under God*, ed. Albert Huegli. St. Louis, 1964.
- Thielicke, Helmut. *Theological Ethics*, Volume 2: Politics, ed, by William H. Lazareth. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*,

Vols 3. New York, 1931

Watson, Philip S. *Let God be God! An Interpretation of the Theology of Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1965.

이장식 옮김, *프로테스탄트 신앙원리*, 서울: 컨콜디아사, 1962.

Wingren, Gustaf. *Luther on Vocation*. Philadelphia: Fortress Press, 1957.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.

지원용 편역, *루터사상의 진수*, 서울: 컨콜디아사, 1986.

이형기, *종교개혁 신학사상*, 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.

_____, *본회파의 신학사상*, 서울: 장로회신학대학출판부, 1987.

이장식, *기독교와 국가*, 서울: 대한기독교출판사, 1981.

한국기독교문화진흥원 편, *교회와 국가*, 서울: 도서출판 엠마오, 1988.

5. 학위 논문

김명혁, “어거스틴의 두 도성에 대한 개념” *신학정론* 제 1집, 1983.

김홍수, “도나티스트 논쟁에서의 교회와 국가의 관계.” 서울: 한신대, 1980.

박문수, “칼 바르트의 교회와 국가,” 서울: 서울신대, 1982.

서상기, “국가권력과 교회.” 서울: 고신대, 1984.

이호영, “마틴 루터의 두왕국설 연구.” 서울: 감신대, 1979.

이형기, “역사적 맥락에서 본 루터의 두왕국사상과 그의 직업관” 이수

- 정 기념강연, *교회와 신학* 14권, 서울: 장로회신학대학, 1981.
- 이 형 호, “루터의 두왕국 교리에 관한 연구.” 서울: 한신대, 1977.
- 유 기 문, “국가와 교회의 관계에 대한 연구.” 서울: 연세대 연합신대,
1972.
- 유 동 수, “초기 기독교의 교회와 국가관계에 대한 연구.” 서울: 감신대,
1990.
- 정 중 순, “역사적 배경에 비추어 본 Martin Luther에 있어서 교회와
국가” 서울: 장로회신학대학 대학원, 1982.
- 조 기 연, “루터의 두 왕국론에 관한 연구.” 서울: 서울신학대학, 1986.

6. 기 타

- Aquinas, *De regimine Principum* , 1.1. Quoted in F. C. Copleston,
London: Penguin Books, 1955.
- Augustine. *The City of God*, Trans by Marcus Dods, New York:
The Morden Library, 1950.
- Barth, Karl *Community, State, and Church*, trans. by Peter Smith,
Mass.: Gloucester, 1960. 안영혁 옮김, *공동체, 국가와
교회*, 서울: 도서출판 엠마오, 1992.
- Cullmann, Oscar, *Christ and Time*, London: SCM Press, 1951.
- _____, *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz
im Neuen Testament*, Tubingen, 1965. 김광식역, *구
원의 역사*, 서울: 대한기독교출판사, 1992.

Ellul, Jacques, *The Meaning of the City*, trans by Dennis Pardee,
Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Leith, John H. , *Creeds of the Churches*, Atlanta: John Knox Press,
1963.

Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, trans by Alan Gewirth,
New York: Harper & Row, 1956.

Niebuhr, Reinhold , *An Interpretation of Christian Ethics*,

Setton K. M & Winkler. H. R., ed. *Great Problems of the European
Civilization*. New. York: Prentice Hall Inc., 1954.

김 철 영, *믿음과 삶의 윤리학: 기독교 윤리학 방법과 과제*, 서울: 장로
회신학대학교출판부, 1995.

조 성 로, *역사와 종말*, 서울: 현대신학연구소, 1992.